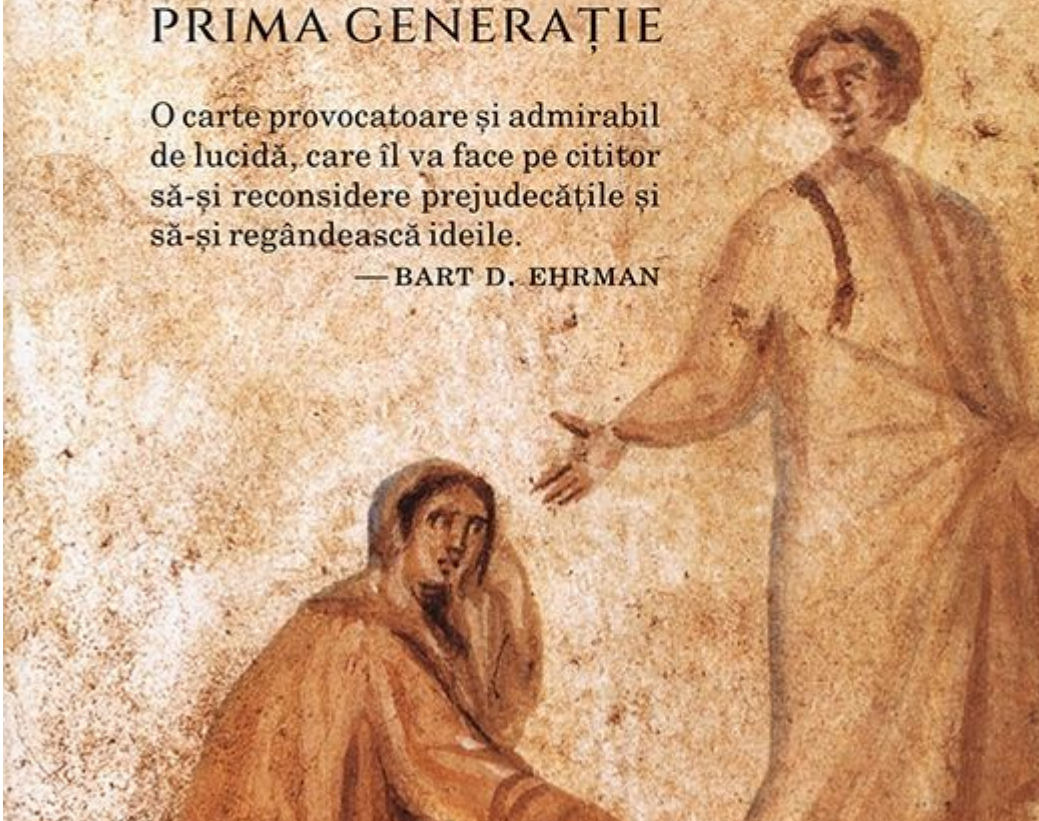
PAULA FREDRIKSEN

PE CÂND CREȘTINII ERAU EVREI

PRIMA GENERAȚIE

O carte provocatoare și admirabil de lucidă, care îl va face pe cititor să-și reconsidere prejudecățile și să-și regândească ideile.

—BART D. EHRMAN



PAULA FREDRIKSEN

PE CÂND CREŞTINII ERAU EVREI

EDITURA HUMANITAS
2023

Paula Fredriksen,
When Christians Were Jews: First Generation
Copyright © 2018

Translation rights arranged by the Sandra Dijkstra Literary Agency
All rights reserved.

© HUMANITAS, 2023, pentru prezenta versiune în limba română (ediția digitală)

ISBN: 978-973-50-8085-3 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021.408.83.50, fax 021.408.83.51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723.684.194

Acest e-book este protejat de legea drepturilor de autor. Reproducerea sa integrală sau parțială, multiplicarea sa prin orice mijloace şi sub orice formă, punerea sa la dispoziție publică pe internet sau în rețele de calculatoare, stocarea sa temporară sau permanentă pe diverse dispozitive sau în sisteme care permit recuperarea informației, gratuit sau în scop comercial, precum şi alte fapte similare, fără permisiunea scrisă a editurii reprezintă o încălcare a legislației privind protecția dreptului de autor şi se pedepsesc conform legilor în vigoare.

Paula Fredriksen (n. 1951, Rhode Island) s-a specializat, trecând prin două doctorate, în istoria creştinismului timpuriu. A deținut catedra William Godwin Aurelio a Universității din Boston, din 1990 până când a devenit *professor emeritus*, în 2010, continuând să predea în calitate de distinguished visiting professor la Departamentul de religie comparată al Universității Ebraice din Ierusalim (din 2009). Este autoarea unei opere erudite, care ne oferă o

perspectivă nouă asupra mediului iudeo-creştin din primele secole ale erei noastre: *Augustine on Romans* (1982), *From Jesus to Christ* (1988; 2000), *Jesus of Nazareth. King of the Jews* (1999, distinsă cu National Jewish Book Award), *Sin: The Early History of an Idea* (2012), *Paul: The Pagans' Apostle* (2017).

Pentru Yishai şi Lulu,
pentru Shayna şi Leah – următoarea generaţie.

Rugaţi-vă pentru pacea Ierusalimului!
Cei ce te iubesc să se bucure de odihnă.
Pacea să fie între zidurile tale!
— Psalmul 122:6-7

PROLOG

Petru, Iacob şi Ioan. Pavel şi tovarăşul său de misiune, Barnaba. Toţi aceştia erau evrei, chiar dacă noi îi considerăm „temelia creştinismului", fiindcă ştim că eforturile lor au contribuit la apariţia acestei comunităţi religioase (predominant păgână ulterior). Ei însă nu ştiau acest lucru şi nu întrezăreau un viitor prea îndelungat,

deoarece erau încredinţaţi de adevărul propovăduirii evanghelice a comunităţii lor: „A sosit plinirea vremii, iar Împărăţia lui Dumnezeu este aproape! Căiţi-vă şi aveţi încredere în Vestea cea Bună”. Credeau cu tărie că Dumnezeu era pe cale să împlinească vechile făgăduinţe făcute lui Israel: răscumpărarea istoriei, înfrângerea răului, învierea din morţi şi întemeierea unei împărăţii universale a dreptăţii şi a păcii.[1]

Sursa lor cea mai apropiată pentru veştile cele bune era chiar profeţia lui Isus. În viziunile avute de ei, Isus învia, iar speranţele ucenicilor săi erau confirmate. Învierea lui Isus nu însemna altceva decât că învierea generală – aşadar venirea Împărăţiei lui Dumnezeu – era aproape. De vreme ce legau acum iminenta sosire a Împărăţiei de revenirea victorioasă a lui Mesia, aceşti discipoli s-au grăbit să proclame vestea cea bună în cursul a ceea ce ei credeau că este un scurt intermezzo în timp, intervalul plin de Duh dintre învierea lui Isus şi a Doua sa Venire în slavă. Ei au continuat misiunea lui Isus răspândindu-i mesajul despre Împărăţia ce urma să vină în cursul impredictibilei, dar scurtei perioade dintre „acum” şi „curând”.

Oare cum am putea reconstitui încrederea supremă şi convingerile neclintite ale acestei generaţii, mai ales când ştim că istoria nu s-a sfârşit în felul în care credeau ei că se va întâmpla? Din fericire, ne-a rămas o voce din acele timpuri: glasul apostolului Pavel.

De la prima la ultima sa scrisoare, Pavel afirmă apropierea iminentă a sfârşitului. Cândva prin anul 40 d.Cr., Pavel spune că atât el, cât şi comunitatea sa din Tesalonic se aşteptau să fie în viaţă când va veni Isus să îşi învieze şi să îşi adune aleşii. „Domnul este aproape”, spune el în faţa adunării din Philippi. Corintenilor le mărturiseşte că perioada dintre „acum” şi sfârşitul timpului deja s-a „scurtat”: sfârşitul vremurilor deja a sosit. „Acum este vreme

potrivită", îi îndeamnă el, „iată, acum este ziua mântuirii!". Şi, cândva prin anii 50 d.Cr., chiar când îl pierdem din vedere, în ultima sa epistolă, cea către Romani, Pavel vesteşte cu tărie că „mântuirea este acum mai aproape decât atunci când am crezut. Noaptea e pe sfârşite. Ziua" – cu alte cuvinte, Ultima Zi, ziua revenirii lui Isus şi a întemeierii Împărăției lui Dumnezeu[2] – „este aproape"[1].

Pavel este primul martor a ceea ce va deveni creştinismul. Deşi el nu l-a cunoscut niciodată pe Isus din Nazaret, şi cu toate că în epistolele sale menționează foarte puține dintre învățăturile lui Isus, din acest punct de vedere Isus şi Pavel se aflau în deplin acord: Împărăția lui Dumnezeu urma să îşi facă apariția în zilele lor.

Pavel nu l-a întâlnit niciodată pe Cristos. Însă el cunoştea – şi avea cu aceştia o relație complicată – oameni dintre cei care s-au aflat în imediata vecinătate a lui Isus: pe Petru (pe care el îl numeşte „Chefa"), pe Ioan (Fiul lui Zevedeu?), pe Iacob, fratele lui Isus, poate şi pe unii dintre aceia pe care Pavel mai târziu i-a ponegrit ca „frați mincinoşi". Din spusele sale, ştim că Pavel a compărut în fața liderilor de la Ierusalim de două ori. Probabil că încerca să îşi coordoneze mesajul şi misiunea cu ale lor. Insistând ca *păgânii ex-păgâni*, convertiți de el, să contribuie la fondurile strânse pentru „sfinții din Ierusalim" aflați în lipsuri, Pavel a menținut mereu contactul cu această comunitate originară. Prin el – chiar dacă de la mare depărtare – îi putem auzi şi noi pe acei oameni.[3]

Alte surse, familiare sau nu, ne ajută în acest efort. Pe lângă colecția neotestamentară a epistolelor lui Pavel, mai avem şi evangheliile canonice. Marcu, Matei şi Luca sunt

---

[1] Romani 13:11-12. Citatele biblice sunt preluate din ediția Cornilescu revizuită, dar unde a fost nevoie am respectat opțiunile de traducere ale autoarei (n. tr.).

numite evanghelii „sinoptice”, altfel spus „văzute împreună”, pentru că sunt cumva legate între ele, spunând diferite versiuni a ceea ce se poate recunoaşte ca fiind o singură poveste. Mai mult, avem şi o a patra evanghelie, foarte concentrată din punct de vedere teologic (şi surprinzător de diferită), Evanghelia după Ioan. Un lucru foarte important, ne putem folosi şi de „partea a doua” a Evangheliei după Luca, mai exact de Faptele Apostolilor.

Putem completa aceste texte cu o serie considerabilă de scrieri mai puțin familiare. Dispunem de operele contemporanului mai vârstnic al lui Pavel, intelectualul evreu alexandrin Filon. Avem la îndemână şi bogata bibliotecă a Manuscriselor de la Marea Moartă. Beneficiem şi de multe inscripții din diaspora iudaică vorbitoare de limbă greacă, mai ales cea a comunităților din Asia Mică (Turcia de azi). Variate apocalipse iudaice – atât texte biblice, ca profeția lui Daniel, cât şi unele extrabiblice, precum *Cartea Jubileelor*, o rescriere a versiunii din Geneza – ne ajută să ne completăm imaginea. Pavel nu este singur.

Dacă putem să ne apropiem de aceste opere cu spirit critic şi cu real folos este şi pentru că avem la îndemână scrierile unui autor care este o sursă de informații extrem de prețioasă. Preot, fariseu, profet, lider militar, prizonier de război, istoric – pe numele său Iosefus Flavius. Iosefus ne ajută în mod crucial în cercetarea noastră cu privire la comunitatea timpurie de adepți ai lui Isus din Ierusalim. Într-adevăr, pentru aproape trei decenii, Iosefus şi aceştia vor fi fost vecini în sfânta cetate.

Iosephus ben Mattityahu s-a născut într-o familie preoțească aristocratică din Ierusalim, la doar câțiva ani după naşterea lui Isus. Tatăl său a slujit la Templul din Ierusalim sub Caiafa, marele preot în vremea căruia a fost răstignit Isus. Când era tânăr, Iosefus, asemenea tatălui său, a slujit la Templu. El era familiarizat cu diversele

„secte” şi „şcoli” care au modelat iudaismul celui de-al Doilea Templu: saducheii, fariseii, esenienii, zeloții. A avut ocazia să cunoască asceți harismatici, profeți rătăcitori şi numeroşi făcători de minuni. Printre aceştia i-a socotit şi pe Ioan Botezătorul şi Isus din Nazaret. A cunoscut de asemenea comunitatea formată după moartea lui Isus în jurul mesajului şi memoriei sale. Iosefus avea să joace un rol însemnat în catastrofa ce avea să aducă sfârşitul comunității, templului şi oraşului pe care le iubea: va fi implicat direct în războiul dus de poporul său împotriva Romei, război care va aduce nimicirea Ierusalimului.

Grație abilității sale de a supraviețui, avem astăzi scrierile lui, care ne oferă o privire neprețuită asupra acestei perioade: *Războiul iudaic* (de acum înainte abreviat *RI*), o istorie a conflictului, alcătuită la scurtă vreme după eveniment, precum şi *Antichitățile iudaice* (de acum înainte *AI*), o istorie mai întinsă şi mai ambițioasă, care începe cu Geneza şi sfârşeşte cu zilele lui Iosefus. Fost general, prizonier de război şi sclav, şi-a petrecut a doua jumătate a vieții la Roma sub numele de Flavius Iosefus, ajungând aliatul şi protejatul aceleiaşi familii imperiale romane care a asediat Ierusalimul. Orice spune despre poporul său în perioada de dinainte de război – aşa cum o vor face şi evangheliştii Noului Testament – o spune din perspectivă postbelică.[4]

Iosefus ne ajută să înțelegem contextul acestui conflict şi rolul jucat de profeția care a condus la acesta. Ne ajută să ne orientăm în preistoria acestui război. Ne înfățişează veacurile de guvernare stabilă pe care le-a cunoscut Ierusalimul după captivitatea babiloniană (586-533 î.Cr.), odată ce exilații au revenit în oraş, iar preoțimea aristocratică a condus Iudeea în acord cu guvernatorii imperiali. Ne poartă printre încleştările ce au avut loc între succesorii lui Alexandru cel Mare, Ptolemeii în Egipt şi

Seleucizii în Siria, precum şi printre încurcatele şi conflictualele lor alianţe cu cârmuitorii preoţimii din Ierusalim (după 323 î.Cr.). Relatările lui amplifică istoriile din cărţile Macabeilor, când familia Haşmoneilor a obţinut independenţa iudeilor, slujind atât ca mari preoţi, cât şi, ulterior, ca regi (167-140 î.Cr.). Iosefus ne mai istoriseşte şi impresionantele realizări ale lui Irod cel Mare, regele iudeilor, care a domnit din 37 până în 4 î.Cr.[5]

Dar, cel mai important pentru noi, Iosefus conturează dificila relaţie dintre marii preoţi şi Roma în perioada de după Irod. El relatează confruntările sângeroase dintre prefecţii şi procuratorii romani, pe de o parte, şi militanţii ori profeţii populari iudei, pe de altă parte. Zugrăveşte via instabilitate a cetăţii, ce roia de pelerini în vremea marilor sărbători iudaice, „când era cel mai probabil să se işte răzmeriţe". În cele din urmă, subliniază rolul central jucat în izbucnirea acestui conflict de o profeţie mesianică – „cel mai însemnat imbold al lor pentru a porni la război", precum spune el despre conaţionalii săi. Printre aceşti evrei care aveau astfel de speranţe, aşteptând instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu şi a Doua Venire în slavă a lui Mesia, se aflau şi bărbaţii şi femeile din comunitatea lui Isus, adunată la Ierusalim.[6]

Pe când creştinii erau evrei ne spune povestea acestei comunităţi. Va fi, în mod necesar, povestea a două cetăţi, Ierusalim şi Roma. Cu mult înainte ca rebelii iudei să fi incitat la război, Roma îşi menţinea o puternică prezenţă militară în Iudeea. Dacă lucrurile ar fi stat altfel, Isus din Nazaret nu ar fi murit crucificat. În timpul vieţii lui Isus şi vreme de 40 de ani după el – pe parcursul întregii existenţe a acestei comunităţi mesianice din Ierusalim –, puterea politică romană şi mişcările profetice populare au alcătuit un amestec incendiar. Crucea lui Isus a fost doar una dintre

miile de cruci presărate de-a lungul cărării către asediul roman final.

Dar odată cu răul a venit şi binele: Roma a construit drumuri şi a asigurat siguranța călătoriilor pe mare. Această combinație dintre puterea imperială şi pacea impusă poate că a dus la executarea lui Isus, dar, totodată, a dat vigoare mesajului celui crucificat şi înviat, un Mesia reîntors, astfel încât această propovăduire s-a putut răspândi în toată zona mediteraneeană, după cum atestă chiar Pavel, iar în 25 de ani a ajuns chiar până la Roma.

În aceste decenii, mişcarea lui Isus a crescut vertiginos şi a fost ea însăşi surprinsă de acest succes, care a prins-o nepregătită. Au fost ridicate întrebări presante privind autoritatea, activitatea şi organizarea ei. Ce trebuia să facă acea comunitate din Ierusalim în timp ce aştepta revenirea lui Mesia? Aveau un mesaj de răspândit, dar, în acest caz, cum trebuia transmis şi cui? Cum trebuia prezentat acest mesaj pentru comunitățile-satelit din diaspora, dar şi pentru mai larga lume a altor comunități de sinagogă din diaspora? Căror scopuri trebuia mişcarea să îşi dedice misiunile? Cum putea ea să îi primească pe aceşti foşti păgâni, pe care, spre surprinderea comunității înseşi, a început să îi adune chiar misiunea ei? Dar cea mai însemnată întrebare este aceasta: cum de a devenit această mişcare o comunitate închegată, de vreme ce însăşi existența ei se datora convingerii că sfârşitul lumii era aproape?

Pe când creştinii erau evrei ia în considerare toate aceste întrebări. Dar, înainte de a le da răspuns, să ne oprim asupra alteia: Ce căuta această timpurie comunitate în Ierusalim, atâta vreme cât liderul ei fondator, Isus din Nazaret, a murit brutal acolo, răstignit ca „rege al iudeilor”?

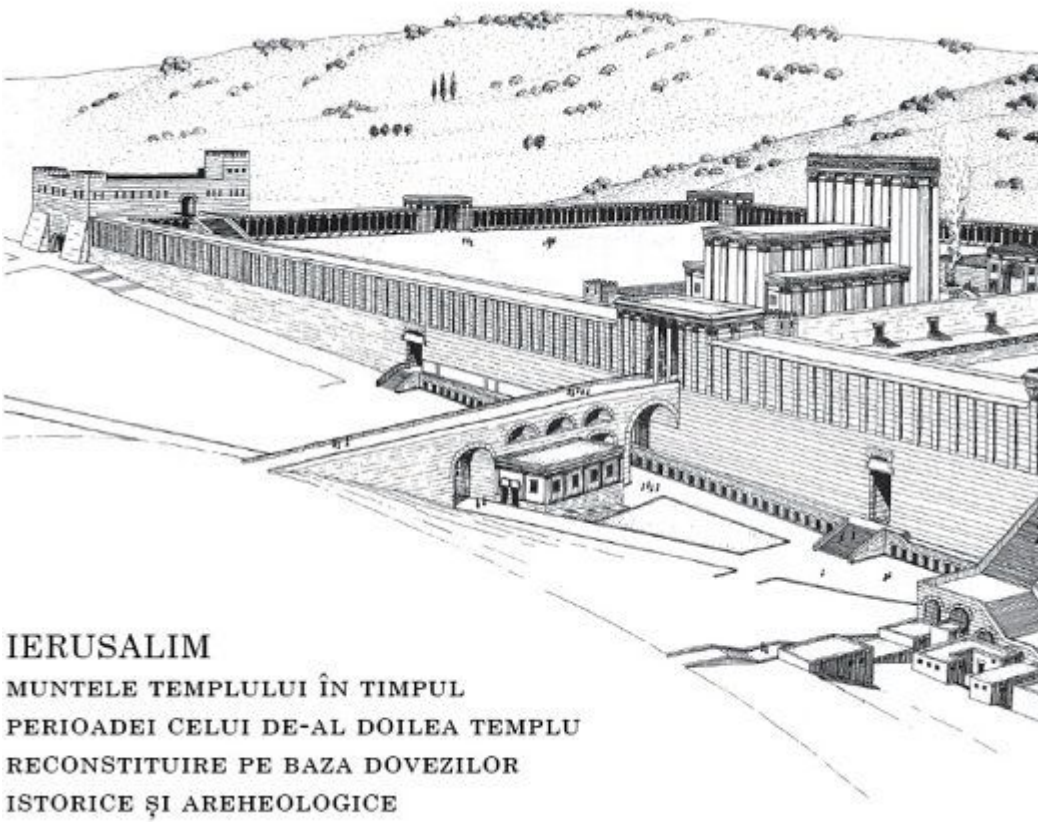
1
ISUS LA IERUSALIM

Cândva, în anii 30 ai primului secol, Isus şi ucenicii săi au mers la Ierusalim pentru sărbătoarea Paştelui. Era probabil cel mai mare şi mai frumos oraş pe care îl văzuseră. Într-adevăr, pentru mulți dintre ei era poate singurul oraş cunoscut.[1]

Construit de David şi Solomon, nimicit de babilonieni, reconstruit de iudeii reveniți din Persia, elenizat în perioada de după Alexandru cel Mare, Ierusalimul a înfruntat talazurile feluritelor imperii care veneau şi plecau. Perioada persană, începută în anii 530 î.Cr., a cunoscut crearea celei mai viabile şi mai stabile forme de guvernământ a oraşului, care a dăinuit aproape jumătate de mileniu. Iudeea a fost cârmuită de la Ierusalim de către marele preot. Se credea că acesta este un descendent al lui Sadoc[2], preotul despre care Biblia spune că l-a uns rege pe Solomon, fiul lui David. Sub stăpânirea persană, marele preot era însărcinat în special cu supravegherea activităților templului. Însă el mai răspundea şi în fața guvernatorului, reprezentantul local al puterii imperiale. Slujirea sa îmbina ceea ce astăzi numim funcția politică şi cea religioasă. Împreună, marele preot şi guvernatorul imperial se asigurau că tributul sau impozitele erau colectate la timp şi că domnea liniştea.

Schimbarea a venit din afară, deşi, de regulă, tulburările vin din interior. Alexandru cel Mare a străbătut întreg Orientul Mijlociu, cucerind Persia în 332 î.Cr. Dar imediat după moartea lui imperiul a revenit familiilor generalilor săi, aflați într-un nesfârşit conflict. Puterea militară şi politică a două dintre aceste familii, Ptolemeii în Egipt şi Seleucizii în

Siria, a fost un continuu factor de instabilitate în bazinul estic al Mediteranei. Iudeea se afla chiar între cele două puteri zonale, o permanentă ispită pentru oricare din cele două părți aflate în căutare de oportunități de expansiune.



IERUSALIM
MUNTELE TEMPLULUI ÎN TIMPUL
PERIOADEI CELUI DE-AL DOILEA TEMPLU
RECONSTITUIRE PE BAZA DOVEZILOR
ISTORICE ŞI AREHEOLOGICE

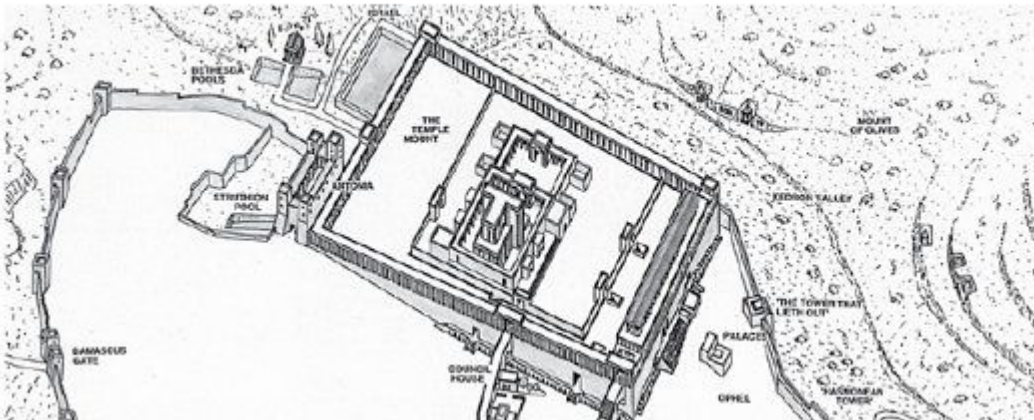
Al Doilea Templu în Imperiul Roman timpuriu: Muntele Templului lui Irod, reconstituire realizată pe baza mărturiilor istorice, vedere dinspre sud-vest.

Da, Domnul a ales Sionul,
L-a dorit ca locuință a Lui şi a zis:
„Acesta este locul Meu de odihnă pe vecie;

Voi locui în el, căci l-am dorit. [...]
Acolo voi înălța puterea lui David,
Voi pregăti o candelă unsului Meu.”
— Psalmul 132 (131):13-14, 17

Casa lui David (cu alte cuvinte, descendența lui David) şi Casa lui Dumnezeu (adică Templul din Ierusalim) apar ca strâns legate în tradiția iudaică. În 586 î.Cr. Babilonul a pus capăt amândurora, distrugând Templul lui Solomon şi luându-l prizonier pe ultimul rege davidic. Reconstruit de cei întorşi din exil şi ameliorat de Haşmonei, al Doilea Templu şi-a atins apogeul strălucirii grație talentului şi viziunii lui Irod cel Mare. Acesta a îmbinat rambleul cu nişte ziduri mari de susținere – vizibile şi astăzi ca Ierusalim Kotel, Zidul de Vest –, sporind şi suprafața de incintă a Templului la 14 hectare. Curtea exterioară, Curtea Neamurilor, era cel mai amplu spațiu public din Ierusalim. Acesta este locul unde Isus şi-a proclamat mesajul său despre Împărăția lui Dumnezeu care urma să vină şi locul unde apostolii, după moartea sa, i-au continuat misiunea. În acest spațiu, după cum a profețit Pavel, citându-l pe Isaia, „va veni Mântuitorul”, cu alte cuvinte aici se va arăta Mesia când va reveni (Romani 11:26, Isaia 59:20). Atât în realitate, cât şi în imaginație, atât înainte de distrugerea sa, cât şi după, Templul lui Irod a reprezentat un punct nodal în punerea în scenă a mişcării evanghelice.

RECONSTITUIRE ȘI PLAN © L. Ritmeyer



În 198 î.Cr. Antioh III al Siriei a răpit Iudeea Egiptului ptolemeic. Succesorul său, Antioh IV, a decis să îşi consolideze guvernarea extinzând cultura religioasă şi politică elenică în rândurile populației. Acest amestec de elenism şi cultură locală este ceea ce cărturarii numesc „elenizare”, cu alte cuvinte „grecizare”. Regele avea puține motive să creadă că Ierusalimul îi va pune vreo problemă. La urma urmei, un membru al marii familii preoțeşti sadochite îl abordase deja cu tocmai un astfel de proiect.

Marele preot iudeu era un sadochit, Onias. Un alt frate al său, Iason, voia să îi ia locul. Iason i-a propus lui Antioh elenizarea Ierusalimului, aducându-l astfel pe deplin sub administrația de la Antiohia. Conferirea cetățeniei Antiohiei bărbaților din clasele de sus ale Ierusalimului ar fi făcut ca acest oraş să devină o extensie a capitalei siriene. Schimbarea în statutul său legal ar fi adus beneficii economice şi politice considerabile pentru cetatea iudaică. Astfel, Ierusalimul a ajuns să găzduiască o instituție cultural-educațională esențială pentru cetățenia greacă: gimnaziul.

Odată cu gimnaziul au sosit şi problemele. Grecii făceau exerciții goi. Dar, dacă procedau la fel, tinerii iudei îşi expuneau circumcizia, un lucru pe care cultura greco-romană îl privea atât cu batjocură, cât şi cu oroare. Tinerii iudei elenizați îşi confecționau „prepuțuri” prin operația chirurgicală şi cosmetică a epispasmului. În viziunea autorului cărții I Macabei ei „şi-au părăsit sfântul legământ, alăturându-se păgânilor şi vânzându-se pe sine spre a săvârşi răul”. Circumcizia pecetluia în carnea fiecăruia legământul încheiat de Dumnezeu cu Avraam. Refacerea chirurgicală a circumciziei, în ochii autorului cărții I Macabei, însemna să desfaci tot ce te făcea evreu. Firește, preotul iudeu Iason vedea aceste lucruri cu totul altfel. Împuternicit de patronul său seleucid, l-a izgonit pe fratele

său Onias (care a fugit la Ptolemeu în Egipt) şi s-a apucat de proiectul de modernizare a populaţiei şi a capitalei sale.[3]

Ceea ce a început ca o iniţiativă iudaică – şi ca o luptă între fraţi – a degenerat rapid într-o încleştare violentă între culturi, între grecii din Siria şi cei de la Ierusalim. Unii evrei au întâmpinat cu bucurie aceste schimbări, alţii li s-au împotrivit. Înfuriat de opoziţia întâlnită, Antioh IV a exercitat o presiune şi mai mare, continuând elenizarea Iudeii. În cele din urmă, în 167 î.Cr. altarul Templului din Ierusalim a slujit ca loc de cult păgân – „urâciunea pustiirii", despre care se vorbeşte într-un document contemporan, profeţia lui Daniel. Aceste evenimente au culminat cu revolta Macabeilor de Hanukka (166 î.Cr.).[4]

Succesul revoltei macabeilor a avut un efect definitoriu asupra politicii regionale. Repercusiunile sale s-au resimţit multă vreme după ce dinastia Haşmoneilor, acea familie preoţească ce a condus rebeliunea, a fost la rândul ei înlăturată de la putere. De acum trebuie să ţinem cont că, prin Haşmonei, Roma a ajuns implicată direct în problemele Iudeii. Roma a intrat în scenă ca un aliat republican, însă în decurs de un secol a devenit un stăpân imperial.[5]

Încă o dată, rivalitatea între fraţi care-şi dispută poziţia de mare preot – de această dată între fraţii Haşmonei, nu între sadochiţi – a dus la intervenţia străinilor. Generalul roman Pompei, pentru a evita destabilizarea regiunii în urma acestui război civil, a cucerit Ierusalimul în 63 î.Cr. El a pătruns şi în sanctuarul templului, un act de profanare în ochii iudeilor. Tot el a dărâmat şi zidurile cetăţii. A mai lipsit Ierusalimul şi de teritoriile supuse şi de la care primea tribut. Micşorată şi umilită, cetatea s-a veştejit.

Curând însă, proverbiala roată s-a întors. Două valuri de războaie civile s-au revărsat asupra Romei, primul între Pompei şi Iulius Caesar, iar un altul, după asasinarea lui Caesar în 44 î.Cr., între Marcus Antonius şi Octavianus.

Victoria lui Octavianus din 31 î.Cr. a pus punct sângeroasei tranziții a Romei de la Republică la imperiu. Între timp, în Iudeea, frații haşmonei preoți au continuat să se certe între ei. Însă adevărata putere trecuse deja în mâinile altei familii, una care îi sprijinise pe romanii biruitori, şi căreia Roma îi încredințase controlul afacerilor militare locale: familia lui Irod cel Mare.

Irod a fost cel care a construit Ierusalimul din vremea lui Isus. Domnind din 37 până în 4 î.Cr. peste un vast teritoriu – Iudeea, Transiordania, Samaria, Galileea şi Golan –, Irod şi-a consolidat puterea şi statutul social intrând prin căsătorie în familia regală a Haşmoneilor. Temându-se de popularitatea fratelui său vitreg mai tânăr, pe atunci mare preot, Irod l-a asasinat. A transformat această poziție, în mod tradițional deținută pe viață, într-o uşă politică batantă. El, Irod, a numit adeseori ca mare preot pe câte un *cohen* („preot") oarecare din exterior, care nu avea deloc legături cu Ierusalimul. Apoi Irod îl înlocuia după cum dorea.

Deşi a subminat în acest fel instituția, Irod a îmbunătățit-o în altă direcție. Marii preoți veneau şi plecau, însă ei îşi îndeplineau funcția într-unul dintre cele mai impunătoare şi mai impresionante locuri din lumea antică: Templul din Ierusalim. La multe veacuri după nimicirea sa, rabinii – niciodată fani ai lui Irod – încă îşi aminteau: „Cine nu a văzut Templul lui Irod nu a văzut o clădire frumoasă"[6].

Irod a fost un constructor iscusit, iar marile lucrări publice erau o parte importantă din repertoriul puterii în Antichitate. În joc era mai mult decât vanitatea, căci etalarea puterii avea rolul de a menține ordinea. Extinzând şi înfrumusețând Ierusalimul în general şi Templul în particular, Irod a făcut o mutare şi împotriva rudelor sale preoți şi aristocrați. Regalitatea a surclasat preoția. În timp ce, odinioară, Sadoc l-a uns pe Solomon, acum numai

monarhul era cel mandatat de cer să construiască templul în care vor sluji preoții. Haşmoneii, după revolta lor încununată de succes împotriva lui Antioh IV, au cumulat – nu fără controverse – cele două demnități, de mare preot şi de rege. Dar, din punct de vedere biblic – şi, sub Irod, fără nici o ambiguitate –, acestea erau din nou separate. Regele era – iarăşi, fără urmă de ambiguitate – figura superioară. La urma urmei, el controla armata.

Irod a pus mâna pe vechile clădiri sacre ale Haşmoneilor şi, printr-o ingenioasă combinație de rambleuri şi ziduri puternice, le-a sporit suprafața la aproximativ 14 hectare. Acest zid mergea de-a lungul suprafeței rectangulare neregulate a complexului Templului pentru aproximativ un kilometru şi jumătate, fiind vizibil şi astăzi la Zidul de Vest al Ierusalimului, Kotel. Înăuntru se aflau curți care comunicau între ele şi care subîmpărțeau spațiul sacru. În inima acestui întreg, către est, se afla chiar sanctuarul, cu două încăperi, dintre care cea interioară era complet goală, fiind sălaşul pământesc al Dumnezeului lui Israel. În fața acestei structuri se afla Curtea Preoților, spațiul unde se aduceau sacrificiile. În apropierea spațiului preoțesc se afla curtea pentru bărbații iudei, iar în exteriorul acesteia, curtea pentru femei.

Împrejurul acestor curți interioare se afla vasta şi frumoasa Curte a Neamurilor. Era cea mai largă curte a întregului complex. Acolo, păgânii puteau şi ei să se adune, să admire clădirea şi să contribuie la cheltuielile acesteia, într-un soi de turism religios. Evreii care intrau în clădirile Templului pentru a-şi aduce ofrandele trebuiau să traverseze această terasă pentru a ajunge la curțile care le erau rezervate. Pelerinii şi vizitatorii păgâni care voiau să facă donații la Templu îşi puteau schimba banii în şekeli tirieni, acceptați de Templu. Pentru acest motiv, mesele schimbătorilor de bani erau aşezate în curtea exterioară,

sub porticul construit în jurul perimetrului său. (În Antichitate, cetățile libere băteau adesea propria lor monedă. Nu exista o singură valută. Pe lângă acestea, şekelii tirieni aveau un conținut stabil de argint.) Curtea Neamurilor trebuie să fi fost cea mai zgomotoasă, cea mai ocupată şi cea mai animată, fiind adeseori cel mai aglomerat spațiu din tot complexul Templului.[7]

EVANGHELIILE, ISUS ŞI IERUSALIMUL

Cât de frecvent va fi mers Isus la Ierusalim şi la Templu? În vremea copilăriei sale, după cum ne spune Evanghelia după Luca la 2:14, Isus şi familia sa mergeau anual la Ierusalim, cu prilejul Paştelui. Dar cum stăteau lucrurile când a ajuns adult, după ce şi-a început misiunea? Cu privire la această chestiune izvoarele noastre diferă în mod semnificativ.

Marcu – cel care este privit de majoritatea cercetătorilor ca primul evanghelist – încadrează întreaga misiune a lui Isus într-un singur an. Şi, cu excepția unei scurte opriri la Ierihon, Isus al lui Marcu îşi desfăşoară activitatea aproape exclusiv în Galileea şi în împrejurimi. O singură dată merge la Ierusalim, pretinde Marcu, sosind împreună cu ceilalți pelerini în săptămâna de dinaintea Paştilor. Marcu descrie această intrare ca pe una triumfală. În acel moment Isus provoacă un incident în templu, răsturnând mesele schimbătorilor de bani. Scena se petrece acum în Curtea Neamurilor.

Acțiunea sa, după relatarea lui Marcu, îi atrage lui Isus ostilitatea fatală a preoților. Din punct de vedere narativ, ea determină finalul istorisirii lui Marcu. Temându-se de popularitatea lui Isus, preoții conspiră şi îl arestează în taină, după masa de Paşti, „ca nu cumva să se facă tulburare în popor”. Isus a fost condamnat pentru

blasfemie, într-un proces de noapte, ținut înaintea consiliului preoțesc (Sinedriul), care s-a întrunit în şedință plenară din nou, de dimineață. După aceasta, preoții l-au sâcâit pe Pilat să îl execute pe Isus. Prefectul roman, constrâns să coopereze, îl va răstigni pe Isus ca pe „regele iudeilor". Matei şi Luca, ceilalți doi evangheliști sinoptici – numiți astfel deoarece îl urmează îndeaproape pe Marcu –, repetă înlănțuirea evenimentelor de la Marcu. În aceste trei tradiții corelate, Isus face o singură călătorie la Ierusalim în cursul misiunii sale, călătorie care, din cauza preoților, se dovedeşte fatală.[8]

Evanghelia după Ioan ne spune o poveste diferită. Ioan îl prezintă pe Isus foarte frecvent în Ierusalim. Deja în capitolul al doilea, Isus le propovăduieşte discipolilor în curtea exterioară a templului, şi tot aici va pune în scenă Isus al lui Ioan şi incidentul cu zarafii. Prezent chiar de la debutul Evangheliei după Ioan, gestul lui Isus nu anticipează evenimentele de final şi nu are legătură cu execuția sa. Din punct de vedere narativ scena nu duce nicăieri.[9]

Isus al lui Ioan îşi continuă misiunea în Iudeea, trecând prin Samaria pe drumul de întoarcere spre Galileea. În capitolul al cincilea, el revine la Ierusalim pentru o altă sărbătoare. În capitolul al şaptelea, merge la Sukkot („Sărbătoarea Corturilor", în toamnă). Evident, stă la Ierusalim câteva luni, până în decembrie, la „Sărbătoarea consacrării" (celebrând purificarea Templului de către Macabei, originea modernei Hanukka). Mai târziu, Isus trece în Transiordania, apoi revine la Ierusalim pentru Paşti, în ultima sa călătorie. Misiunea lui Isus în Evanghelia după Ioan este mai mult iudaică decât galileeană. Şi are în centru Ierusalimul.[10]

În afară de evanghelii, nu găsim nici o sursă cu privire la itinerarul lui Isus din Nazaret. Şi, într-adevăr, dată fiind

distanța în timp şi spațiu dintre misiunea lui Isus cel istoric (în anii 20-30 d.Cr., în Galileea şi Iudeea) şi scrierea târzie a acestor evanghelii (între anii 75 şi 100, undeva în diaspora vorbitoare de limbă greacă?), aşadar o distanță între 45 şi 70 de ani, trebuie să ne întrebăm ce fel de informații au folosit evangheliştii.

Itinerarul lui Isus în Evanghelia după Marcu diferă considerabil de cel din Evanghelia după Ioan. Este posibil ca nici o narațiune să nu relateze cu acurateţe deplasările lui Isus cel istoric. Dacă ar fi să alegem între două itinerarii, cel de la Ioan ar părea mai plauzibil. Potrivit lui Pavel, Faptelor Apostolilor şi lui Iosefus, comunitatea ucenicilor lui Isus s-a aşezat la Ierusalim la scurtă vreme după moartea lui, şi acolo a rămas. O misiune la Ierusalim, sporadică, dar repetată, aşa cum vom vedea, ne oferă o mai bună explicație a morții lui Isus. De asemenea, o misiune publică de mai puțin de un an ni se pare prea puțin pentru a dezvolta o mişcare atât de tenace precum a fost cea a lui Isus. Şi, după câte ştim dintr-o epistolă a lui Pavel, cea către Galateni, existau deja în Iudeea mici comunități de discipoli ai lui Isus la cinci ani după moartea lui. Acest fapt susține ideea unei precedente misiuni în Iudeea.[11]

În cele din urmă, Ierusalimul, cu cele trei sărbători însoțite de pelerinaje cerute de scripturi, îi atrăgea ca un magnet pe evreii din întreg Imperiul Roman şi din afara lui. Aici Isus avea cea mai mare audiență între iudei. Din nou, Evanghelia după Ioan indică în această direcție. Când Anna, marele preot, l-a întrebat pe Isus „despre ucenicii Lui şi despre învățătura Lui”, Isus al lui Ioan le răspunde: „Eu am vorbit lumii pe față; totdeauna am învățat pe norod în sinagogă şi în Templu, unde se adună toți iudeii”. Ierusalimul era locul ideal pentru cea mai bună misiune în rândul poporului lui Israel, un lucru de care discipolii lui Isus, cei de după răstignirea sa, şi-au dat seama foarte bine.

Toate aceste motive, cumulate, par să favorizeze acel *tip* de itinerar zugrăvit în Ioan şi opus celui din Marcu, Matei şi Luca.[12]

Cei mai mulți dintre cercetătorii Noului Testament favorizează însă evangheliile sinoptice atunci când îl reconstruiesc pe Isus cel istoric. Şi au motive îndreptățite pentru aceasta. Cel mai important este puternicul contrast dintre felul în care sinopticii îşi prezintă principalul personaj şi felul în care o face Ioan. Isus cel din tradiția sinoptică este un vindecător harismatic, un om sfânt şi un exorcist. Propovăduirea sa are în centru vestea cea bună a venirii Împărăției lui Dumnezeu, iar Isus îşi încadrează chemarea la pocăință în termenii celor Zece Porunci.

Întrebat despre cea mai mare poruncă, Isus cel din tradiția sinoptică răspunde citând Deuteronomul 6:4 (iubirea pentru Dumnezeu) şi Leviticul 19:18 (iubirea pentru aproapele). Aceste două citate şi sentimentele pe care le evocă reprezintă un cod comun din două cuvinte, utilizat de vechii evrei pentru a se referi la cele două Table ale Legii, „pietatea" față de Dumnezeu (primele cinci porunci) şi „dreptatea" față de ceilalți oameni (ultimele cinci).[13]

În alte locuri, Isus cel din tradiția sinoptică citează direct aceste comandamente divine. „Să nu săvârşeşti adulter; să nu ucizi; să nu furi; să nu faci o mărturisire mincinoasă; să nu înşeli; să cinsteşti pe tatăl tău şi pe mama ta". Un asemenea mesaj se potriveşte cu cel deja cunoscut al lui Ioan Botezătorul, marele predecesor al lui Isus. Şi învățătura lui Ioan, potrivit lui Iosefus, făcea referire la cele Zece Porunci. Isus se încadrează şi el foarte bine în galeria unor figuri harismatice contemporane, mai puțin cunoscute, precum Honi cel ce desena cercuri (şi care putea să aducă ploaia prin rugăciune) ori galileeanul Hanina ben Dosa (care, asemenea lui Isus, putea să tămăduiască oamenii de la distanță).[14]

Ca personaj istoric, Isus cel din a patra evanghelie este un straniu solitar, un străin venit din ceruri. Stăpânind perfect, suprem şi senin, situaţia, el se mişcă netulburat într-un mediu încărcat de ostilitate. Comploturile împotriva lui eşuează unul după altul, deoarece timpul predestinat pentru moartea sa – pe care Isus, el, îl cunoaşte – nu a sosit încă. El predică fără încetare nu despre Împărăţie, ci despre sine însuşi. Însă el nu poate spune destul despre identitatea sa divină.[15]

Termenii acelei identităţi – „adevărata viţă", „Mielul lui Dumnezeu", „uşa", „calea, adevărul şi viaţa" – sunt expresii pline de simboluri şi complexe. Ele par preluate dintr-o tradiţie creştină care a avut posibilitatea să evolueze, să reflecteze asupra ei înseşi şi să se dezvolte în feluri sofisticate, în cele patru/şapte decenii dintre răstignirea lui Isus şi alcătuirea celei de-a patra evanghelii. Observaţia este la fel de valabilă şi în cazul prologului evangheliei, unde Isus este înfăţişat ca Fiul lui Dumnezeu şi Logosul, „Cuvântul" cel veşnic al lui Dumnezeu. Prezentarea teologică făcută de Ioan acestui misterios erou al său este foarte profundă, iar Isus al său pare să se simtă mai bine în mediul grecesc, şi foarte posibil într-un context neevreiesc, decât în mediul său palestinian (aramaic şi iudaic) al primului secol.

În termenii plauzibilităţii istorice a portretului evanghelic făcut lui Isus Cristos, materialul sinoptic ne este de mult mai mare folos. Fundamentarea cercetării biblice pe *Isus* din evangheliile sinoptice i-a făcut pe cercetători să depindă de *itinerarul* sinoptic. Însă problema acestui itinerar – Isus aflat la Ierusalim o singură dată (chiar la finele misiunii sale); în rest aflându-se mai ales, dacă nu doar, în Galileea – nu e doar că nu aduce dovezi despre primele comunităţi ale discipolilor lui Isus prin toată Iudeea. Întemeierea pe tradiţia sinoptică privitor la cât de frecvent a mers Isus la Ierusalim complică, de asemenea, chestiunea motivului crucificării.

Vom vedea pe scurt de ce faptele s-au petrecut astfel şi cum oferă Evanghelia după Ioan o soluție pentru această problemă.

Nu doar istoricii moderni sunt deconcertați de mişcările cât se poate de liniare ale lui Isus la Marcu, Matei şi Luca. Insistența evanghelistului Ioan pe Galileea prezintă de asemenea o problemă structurală pentru evangheliştii sinoptici. Ei se concentrează exclusiv pe misiunea galileeană, ceea ce face dificilă legarea lui Isus Galileeanul de crucea romană.

Şi aceasta pentru că, pe parcursul întregii vieți a lui Isus, Galileea a fost o provincie evreiască independentă, cârmuită de Irod Antipa, unul dintre fiii lui Irod cel Mare. Un alt fiu al lui Irod, Arhelau, a cârmuit şi el Iudeea. Domnia celor doi fii a început abia la moartea tatălui lor, în anul 4 î.Cr. Însă Arhelau s-a dovedit un conducător slab, iar Augustus l-a înlăturat în cele din urmă în anul 6 d.Cr. Mai apoi Iudeea – doar Iudeea – a fost pusă sub control roman. Nici o autoritate romană nu a condus Galileea.

Guvernatorul roman al provinciei, sau „prefectul", împreună cu cei 3000 de ostaşi ai săi – localnici păgâni în serviciul Romei –, îşi exercita autoritatea *numai* în Iudeea. El venea rareori la Ierusalim. În cea mai mare parte a timpului, prefectul şi trupele staționau în regiunea de coastă, la Cezareea, un oraş-port magnific – o altă splendidă realizare a lui Irod –, care avea o populație mixtă, de păgâni şi evrei. Prefectul şi armata sa veneau la Ierusalim doar de trei ori pe an, pentru a ajuta la menținerea ordinii când oraşul era foarte aglomerat. Cu alte cuvinte, prefectul venea la sărbătorile la care se făceau pelerinaje: Sukkot (toamna), Paşti (la începutul primăverii) şi de Şevuot (spre finele primăverii). Singura dată când Isus ar fi putut întâlni forțele romane – prefectul şi soldații săi – era atunci când a sosit la Ierusalim pentru a participa la una dintre aceste sărbători.

Concentrându-se consecvent asupra Galileii şi asupra rezistenței de acolo față de mesajul lui Isus, scriitorii sinoptici au creat o lacună logică în propriile istorii, pe care trebuie să o umple. Prima problemă este că nici unul dintre argumentele religioase intraiudaice folosite în aceste evanghelii – întâlnirile tensionate ale lui Isus cu scribii şi cu fariseii – nu poate explica motivația politică a morții lui Isus, una cât se poate de romană.

Pilat, într-adevăr, ca *orice* prefect, ar fi înțeles foarte puțin şi i-ar fi păsat şi mai puțin de aceste dezbateri interiudaice. Poate tămădui cineva în zi de Sabat? Se poate culege grâu de Sabat? Se pot izgoni demonii de Sabat? Ce-i păsa prefectului de aceste lucruri? El avea lucruri mai bune de făcut decât să intervină în asemenea dezbateri, cu atât mai puțin să-i execute sumar pe evreii care luau parte la acestea. Pe scurt, scribii galileeni şi fariseii scriitorilor sinoptici, oricât de ostili ar fi fost, nu l-ar fi putut vreodată convinge pe Pilat să îl omoare pe Isus.[16]

Pentru acest motiv – nevoia de a da seama despre cum şi de ce Isus, odată intrat în Ierusalim, este ucis de către Roma –, tradiția sinoptică insistă atât de mult asupra istoriei cu Isus care răstoarnă mesele schimbătorilor de bani. Scena din templu adaugă acestor istorisiri miezul structural, pivotul care pune în mişcare întreaga intrigă. Oponenții galileeni ai lui Isus dispar din vedere. Ei sunt înlocuiți, de-a lungul scenei din templu, de preoții din Ierusalim. Din această clipă, ostilitatea preoțească poartă înainte firul acțiunii.

Potrivit sinopticilor, incidentul cu mesele schimbătorilor de bani a fost cel care l-a adus pentru prima oară pe Isus în atenția preoților. Se pare că preoții au interpretat gestul ca pe o critică directă, sau ca pe o amenințare îndreptată împotriva autorității lor. Hotărârea a fost luată pe loc – Isus să fie eliminat. „Preoții cei mai de seamă şi cărturarii, când

au auzit cuvintele acestea", mai precis condamnarea Templului de către Isus ca „peşteră de tâlhari", „căutau cum să-L omoare, căci se temeau de El, pentru că tot norodul era uimit de învățătura Lui". Odată cu preoții, Isus îşi câştigă (abia) acum opozanți din Iudeea. Restul relatării Pătimirii ne spune cum l-au manipulat preoții pe Pilat pentru a-şi împlini obiectivul.[17]

Savanții care iau drept reper itinerarul sinoptic se concentrează pe acest incident, asemenea evangheliştilor sinoptici înşişi. Ei presupun că Isus cel istoric a înfăptuit acest lucru, apoi îi interpretează gestul. Oare răsturnarea meselor înseamnă condamnarea Templului ca instituție în sine? Cu alte cuvinte, Isus se opune sacrificiului ca mod de închinare? Unii savanți spun că da, alții spun că nu. Sau poate că obiecțiile lui Isus nu priveau atât Templul în sine, cât modul în care era condus de preoți? Unii cercetători preferă cea de-a doua explicație, indiferent dacă ei cred că acțiunea lui Isus ar reprezenta presupusa lui ostilitate față de Templu sau față de ceea ce reprezenta el (exploatarea financiară? Prescripțiile rituale opresive privind puritatea? Conflictul dintre o tradiție din Iudeea, elitistă şi urbană, şi o alta, populară şi galileeană?), aceşti cercetători se folosesc de presupusa împotrivire a lui Isus față de Templu pentru a explica opoziția fatală a preoților față de Isus. În aceste reconstrucții, preoții sunt ostili lui Isus deoarece Isus le-a fost mai întâi ostil. Poate că l-au pus pe Pilat să le ducă la bun sfârşit treaba murdară, însă – aşa decurge acest argument – preoții sunt cei care l-au vrut cu adevărat mort pe Isus.[18]

Oare Isus cel istoric a pus în act scena de la Templu chiar la începutul misiunii sale (ca la Ioan), sau la sfârşitul ei (ca la Marcu, Matei şi Luca)? Trei evanghelii, sinopticele, spun acelaşi lucru. O singură evanghelie, cea a lui Ioan, spune

altceva. Faptul în sine pare să rezolve chestiunea pe loc – trei atârnă mai greu decât una.

Evangheliile sinoptice, Marcu, Matei şi Luca, au însă în comun acelaşi tip de legătură literară. Savanţii încă dezbat care evanghelist l-a citit pe celălalt prima dată. (Eu cred că Marcu este cel mai timpuriu, iar Matei şi Luca l-au citit pe Marcu independent.) Însă consensul cercetătorilor este că toţi trei, într-un fel, s-au influenţat reciproc. Astfel, ei nu reprezintă trei surse independente.[19]

Relaţia lui Ioan cu cele trei evanghelii este de asemenea nesigură. Ioan pare să fi cunoscut unul sau mai mulţi sinoptici – chestiunea este încă în dezbatere –, însă el este cu totul independent de aceştia, spunând o altă poveste într-un mod cu totul diferit de ei. Părerea mea este că, în privinţa succesiunii evenimentelor din anul 30 al misiunii lui Isus, în termenii relatării acestor evanghelii, *nu* avem de-a face cu o alegere între ce spun trei contra ce spune unul, între ce spune unul şi ce spune oricare altul dintre cei trei. Cronologia şi itinerarul sinoptice, sau cele oferite de Ioan?

Toate cele patru evanghelii ne fac să ne confruntăm cu chestiuni interdependente cu privire la istoria lui Isus. 1. În timpul misiunii sale Isus a mers mai mult decât o dată la Ierusalim? 2. Cum privea Isus Templul şi Ierusalimul? 3. A provocat Isus incidentul cu mesele schimbătorilor de bani din Templu, iar, dacă a făcut-o, ce a vrut să spună prin aceasta? 4. De ce a sfârşit Isus pe o cruce?

Dincolo de toate acestea se ridică problema cea mai însemnată pentru cercetarea noastră de aici: de ce comunitatea cea mai timpurie a discipolilor lui Isus s-a stabilit *la* Ierusalim, dacă Isus însuşi osândise cetatea împreună cu inima sa vie, Templul? De ce s-a stabilit la Ierusalim prima comunitate, dacă cetatea însăşi, alături de principalii reprezentanţi ai Templului ei, preoţii, l-a condamnat pe Isus la moarte şi a pus la cale execuţia lui?

Iar dacă Isus însuşi a fost din anumite motive ostil cetății sfinte, de ce discipolii săi cei mai apropiați, atât de curând după moartea sa, au ales Ierusalimul drept centru al noii lor mişcări?

În încercările noastre de a răspunde tuturor acestor întrebări, dispunem, din fericire, de alte surse din secolul I, care ne pot ajuta să umplem lacunele din dovezile evanghelice. Mai înainte de orice, avem cele şapte epistole nedisputate ale lui Pavel, care scrie înainte de distrugerea Templului din anul 70. Mai avem Manuscrisele de la Marea Moartă (de la jumătatea veacului I î.Cr. până în anul 68 d.Cr., când legiunile romane au distrus situl de la Qumran). Acestea păstrează biblioteca pe care o avea comunitatea esenian ă, fapt care ne oferă şi o valoroasă perspectivă a atitudinilor iudaice asupra Templului.

În final, avem şi operele lui Iosefus, *Războiul iudaic* şi *Antichitățile iudaice*. E drept, Iosefus le-a scris dintr-o perspectivă postbelică, însă ele ne furnizează informații valoroase despre Templu şi despre multele şi variatele mişcări profetice şi mesianice care înfloreau şi eşuau în primul veac. Călăuzindu-ne după aceste surse ne putem croi drumul printre tradițiile conflictuale ale evangheliilor cu privire la Isus şi Ierusalim.

PAVEL ŞI TEMPLUL

Epistolele lui Pavel datează de la jumătatea primului veac, la două sau trei decenii după moartea lui Isus. Limba nativă a lui Pavel a fost greaca, ceea ce înseamnă că a folosit o tradiție biblică diferită de cea a discipolilor inițiali, cu care era familiarizat şi Isus însuşi. Isus şi comunitatea sa originară au ascultat Scripturile în ebraică, sau poate în aramaică. Pavel cunoştea tradițiile Septuagintei, traducerea

Scripturilor iudaice din ebraică şi aramaică în greacă, realizată în veacurile al treilea şi al doilea î.Cr., considerată ca autoritară pentru evreii vorbitori de limbă greacă.

Pavel cunoştea şi el ebraica şi aramaica? Cu privire la această chestiune savanţii sunt împărţiţi: unii spun că da, alţii, că nu. Ceea ce complică cu adevărat această chestiune sunt istoriile despre Pavel care apar în Faptele Apostolilor.

Faptele par să fie scrise la sfârşitul primului secol sau la începutul celui de-al doilea. Ele relatează tradiţii ale comunităţii discipolilor lui Isus din Ierusalim, de după răstignire. Mă voi referi frecvent la aceste tradiţii în cursul studiului meu. De asemenea, şi în particular, Faptele povestesc multe istorii despre Pavel, iar acest material amplifică mult ceea ce putem doar întrezări în Epistolele lui Pavel.

Din nefericire, relaţia dintre epistole şi naraţiunea târzie despre apostoli este complicată. Uneori, afirmaţiile din Fapte nu-şi găsesc temei în vorbele lui Pavel, iar alteori epistolele sale chiar le contrazic.

De pildă, Faptele spun că Pavel a studiat sub îndrumarea lui Gamaliel la Ierusalim. Totuşi la Filipeni, unde Pavel se laudă cu CV-ul său iudaic, ne spune: „eu, care sunt tăiat împrejur a opta zi, din neamul lui Israel, din seminţia lui Beniamin, evreu din evrei; în ceea ce priveşte Legea, fariseu; în ceea ce priveşte râvna, prigonitor al Bisericii; cu privire la neprihănirea pe care o dă Legea, fără prihană". Dacă Pavel a studiat împreună cu eminenta figură a lui Gamaliel, nu ar fi de aşteptat să-l vedem menţionând-o aici?[20]

Faptele mai pretind că, pe când se afla la Ierusalim, Pavel a încuviinţat moartea lui Ştefan, ucenicul lui Cristos. În scrisorile sale, Pavel însuşi subliniază, în trei rânduri, că a avut un trecut de persecutor. Tot acolo scoate la lumină epifania sa divină, acea clipă de dramatică întoarcere, când s-a preschimbat din oponent al mişcării lui Cristos în

apostol. Însă el nicăieri nu face vreo menţiune despre Ştefan.[21]

Mai târziu, itinerarul implicit din Epistolele lui Pavel nu se poate suprapune peste cel din Fapte. Faptele ne fac cunoştinţă cu Pavel la Ierusalim, unde, „suflând ameninţare şi ucidere", căuta să extindă persecuţia la Damascul Siriei. Şi pe drumul *către* Damasc are Pavel din Fapte întâlnirea sa cu Cristos cel înviat. Totuşi, în Galateni 1:17, după ce a primit chemarea la apostolat, Pavel vorbeşte despre o „*revenire* la Damasc", pe când în Fapte merge acolo pentru prima oară. Iar acolo unde Faptele îl zugrăvesc pe Pavel întorcându-se la Ierusalim şi întâlnindu-se cu comunitatea apostolică, la scurtă vreme după ce a primit chemarea, Pavel însuşi afirmă foarte hotărât că a mers în cetate abia la câţiva *ani* după, întâlnindu-se doar cu Petru („Chefa") şi cu Iacob, fratele lui Isus. „Dar, când Dumnezeu, care m-a pus deoparte din pântecele maicii mele şi m-a chemat prin harul Său, a găsit cu cale să descopere în mine pe Fiul Său, ca să-L vestesc între neamuri, îndată n-am întrebat pe nici un om, nici nu m-am suit la Ierusalim, la cei ce au fost apostoli înainte de mine, ci m-am dus în Arabia. Apoi m-am întors din nou la Damasc. După trei ani, m-am suit la Ierusalim să fac cunoştinţă cu Chefa şi am rămas la el cincisprezece zile. Dar n-am văzut pe nici unul altul dintre apostoli decât pe Iacob, fratele Domnului. În cele ce vă scriu, iată, înaintea lui Dumnezeu, nu mint."[22]

În cele din urmă, momentul esenţial din viaţa lui Pavel, când devine din persecutor apostol, este înfăţişat diferit în cele două surse diferite ale noastre. Faptele aduc în prim-plan un Pavel *orbit* şi care a avut o experienţă auditivă. Pavel arată însă, foarte precis, că el *vedea*. Iar unde Faptele ni-l înfăţişează în mod repetat ca propovăduind mai întâi evreilor, şi apoi păgânilor, Pavel afirmă că, după ce a avut vedenia cu Cristos cel răstignit, a mers mai întâi la păgâni.

Acesta a fost şi motivul pentru care, afirmă răspicat, Dumnezeu l-a pus deoparte încă „din pântecele [mamei]”[23].

A fost Pavel cu adevărat cetățean al Tarsului şi al Romei? A fost într-adevăr numele său iudaic „Saul”? Şi-a dus la bun sfârşit călătoria la Roma, aşa cum intenționa? Oare a ajuns cu adevărat la Roma, aşa cum a voit? Epistolele lui Pavel nu ne ajută să dăm răspuns la nici una dintre aceste întrebări, pentru că nu ne spun nimic cu privire la chestiune. Iar paradigma conflictelor directe şi a curioaselor tăceri, care marchează relația Faptelor cu epistolele lui Pavel, nu poate decât să ne submineze robusta încredere în materialul lui Luca. Dacă Luca a avut acces la Galateni şi la I Corinteni, de pildă, atunci e sigur că nu le-a utilizat.[24]

Totuşi, un episod istorisit de Luca – indiferent dacă s-a petrecut sau nu – se armonizează bine cu un aspect al mesajului paulin. Fapte 21:26 zugrăveşte un Pavel care ține strict Legea şi se închină în Templu. Epistolele lui Pavel arată şi ele marea sa considerație pentru Templu.

Pavel face referiri pozitive la Templu în patru feluri distincte. Primul este acela în care jertfele de la Templu reprezintă o masă comună a lui Dumnezeu cu preoții. Îndemnând comunitatea din Corint să privească pâinea euharistică („trupul” lui Cristos) şi vinul („sângele” lui Cristos) drept creatoare de „comuniune”, aşadar o relație intimă şi unificatoare între credincioşi, dar şi între aceştia şi Cristos, Pavel continuă: „Uitați-vă la Israelul după trup: cei ce mănâncă jertfele nu sunt ei în împărtăşire cu altarul?”[25]

Această întrebare retorică aşteaptă firescul răspuns: „da”. Pavel arată către ofrandele cultice de la Ierusalim pentru a exemplifica legătura creată de „a mânca împreună”, fie între Cristos şi comunitatea sa neiudaică (având Euharistia ca pe o imitație a sacrificiului), fie între Dumnezeu şi preoții săi (care se „împărtăşesc” la un banchet din carnea jertfei oferite la Templu). El avertizează că şi sacrificiile păgâne

implică o legătură similară. Distingând între „idoli” (statui de cult care îi reprezintă pe aceşti zei) şi zeii înşişi (pe care Pavel îi numeşte peiorativ *daimónia*, „zei inferiori” sau „demoni”), Pavel îşi avertizează ucenicii: dacă mănânci carnea jertfită acestor dumnezei te faci părtaş lor. Scopul nostru aici este să arătăm că, pentru Pavel, altarul din Ierusalim creează tocmai o astfel de părtăşie divino-umană în jurul mâncării sacrificiale. Pentru Pavel – şi, prin urmare, pentru auditoriul mediu din Corintul primului secol –, sacrificiile de la Templu aduc lumină şi exemplifică felul în care lucrează Euharistia.[26]

Un al doilea aspect al modului în care Pavel se foloseşte de idei legate de Templul din Ierusalim priveşte congregațiile sale. Templul furnizează ideile şi imaginile prin care Pavel descrie efectele Duhului lui Dumnezeu sau ale Duhului lui Cristos asupra neiudeilor botezați. Primind acest duh, el spune că neiudeii au devenit şi „curați”, şi „sfinți”. Aceste două cuvinte pot suna pentru noi ca nişte abstracțiuni morale. De fapt, ele se referă direct la regulile din Levitic unde Dumnezeu dă detalii despre cum trebuie adus un sacrificiu la altarul său.

Pentru a se apropia de altarul lui Dumnezeu, prescrie Tora, credinciosul trebuie să fie într-o stare de puritate rituală. Regulile purității rituale iudaice, deloc diferite de cele păgâne, prevedeau abstinența de la relații sexuale, precum şi unele ritualuri care implicau apa (un mijloc de purificare comun în multe culturi). Prin respectarea unor astfel de ritualuri şi comportamente, persoana era astfel pregătită pentru întâlnirea cu divinul la altar. Mai mult, Leviticul dă instrucțiuni ca animalul adus jertfă să fie „pur” (întreg, nevătămat) şi totodată „sfânt”. Cuvântul care este tradus ca „sfânt” poate, de asemenea, fi tălmăcit ca „dedicat” sau „pus deoparte, separat”. Separat de ce? De ceea ce este

„comun”, cu alte cuvinte „nedesicat” (lui Dumnezeu). Ceva pus deoparte pentru Dumnezeu îi este dedicat acestuia.[27]

Inspirându-se din Levitic, Pavel spune că, întorcându-se *de la* închinarea la idoli şi la demoni (şi astfel de la comportamentul sexual pe care evreii îl asociau unor astfel de activităţi religioase) şi întorcându-se *la* Dumnezeul lui Israel, neiudeii foşti păgâni dobândesc astfel „sfinţenia”. Cu alte cuvinte sunt „separaţi” de ceilalţi, de neiudeii păgâni, de cei care nu-l cunosc pe Dumnezeu. Noul lor comportament sexual şi ritual îi consacră pentru noua stare de „puritate” la care au fost chemaţi de Dumnezeu, prin Cristos. Ei înşişi, în chip metaforic, devin o „ofrandă” plăcută în faţa lui Dumnezeu, iar ajutorul lor pentru misiunea lui Pavel, o plăcută mireasmă a unei jertfe plăcute în faţa lui Dumnezeu.[28]

În al treilea rând: ca vase ale Duhului lui Dumnezeu – spune Pavel –, aceşti neiudei, foşti păgâni, se aseamănă Templului lui Dumnezeu însuşi. „Nu ştiţi că voi sunteţi Templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi?... Nu ştiţi că trupul vostru este Templul Duhului Sfânt care locuieşte în voi şi pe care L-aţi primit de la Dumnezeu?” „Căci noi suntem Templul Dumnezeului celui viu, cum a zis Dumnezeu.”[29]

Teologii vor recurge cândva la aceste versete pentru a argumenta că, pentru Pavel, Templul evreiesc cel fizic, aflat în Ierusalim, a fost înlocuit sau depăşit de acest nou, „spiritual” şi metaforic „templu”, comunităţile creştine din diaspora. Ţinând cont de acestea, de vreme ce înainte de 70 d.Cr. nu se mai afla un alt Templu în Ierusalim, această afirmaţie pare de bun-simţ.

Însă Pavel nu spune aceasta. El scrie înainte de anul 70, când nu-şi putea imagina o lume fără Templu. Dimpotrivă: Pavel laudă noile sale comunităţi comparându-le cu instituţia pe care o preţuia în chip absolut. Dacă ar fi preţuit

mai puțin Templul, nu i-ar fi folosit imaginea pentru a-şi defini comunitățile. Aşadar, la jumătatea veacului I, cu privire la Templu gândirea lui Pavel nu este de tip sau/sau, ci atât/cât şi. Duhul lui Dumnezeu sălăşluieşte *atât* în Templul din Ierusalim, *cât şi* în „templul" credinciosului şi al comunității. După cum va afirma Isus cel din Evanghelia după Matei la două generații după Pavel, „cine jură pe Templu jură pe el şi pe Cel ce locuieşte în el" – cu alte cuvinte, pe Dumnezeul lui Israel.[30]

În al patrulea şi ultimul rând, Pavel se foloseşte de idei pioase tradiționale cu privire la Templul din Ierusalim când se referă la el în mod direct. În primele versete din Romani 9, enumerând privilegiile pe care Dumnezeu le-a dăruit „conaționalilor săi, israeliții", Pavel menționează statutul lui Israel de „fiu al lui Dumnezeu", „slava", legămintele, dăruirea Torei, „închinarea", făgăduințele, patriarhii şi pe Mesia.

Pun „slavă" şi „închinare" între ghilimele fiindcă traducerea în engleză doar face neclară referința pozitivă a lui Pavel la Ierusalim şi la Templu. Cuvântul din spatele englezescului *glory*, grecescul *dóxa*, se referă la slava prezenței lui Dumnezeu. Termenul trimite către Ierusalim, şi mai exact către Templu, ca locul de pe pământ unde „sălăşluieşte" Dumnezeu. (Isus al lui Matei, citat mai sus, împărtăşeşte aceeaşi convingere.) Iar cuvântul grecesc *latreía*, dincolo de termenul englezesc *worship* – care pentru noi sună a slujbă cu rugăciuni –, înseamnă de fapt „cult", adică sacrificii. Pavel se referă, prin urmare, şi la practică, şi la loc. Cu alte cuvinte, la cultul ofrandelor poruncite de Dumnezeu în Exod, Levitic, Numeri şi Deuteronom şi puse în act în timpul vieții lui Pavel în fața sanctuarului lui Dumnezeu, la altarul său din sfânta cetate – sfântă grație prezenței lui Dumnezeu acolo.

Pe scurt: Pavel *se împotriveşte* sacrificiilor – însă numai celor păgâne, care sunt oferite „demonilor”, aşadar zeilor păgâni. El laudă jertfele aduse zeului lui Israel şi îşi aseamănă comunitatea, în mod pozitiv, atât acelor sacrificii, cât şi locului în care au loc acestea, cel mai sfânt spațiu al cetății: Templul din Ierusalim. Templul, cultul său, Ierusalimul în sine ca loc al prezenței lui Dumnezeu, toate acestea sunt privilegii ale „neamului” său, Israel. Dacă Pavel, aflat deja de 20 de ani în această mişcare creată în jurul misiunii şi memoriei lui Isus, are o părere atât de bună despre Templu şi sacrificiile sale, atunci probabilitatea ca Isus să fi avut o perspectivă negativă asupra acestora scade considerabil.

ESENIENII ŞI TEMPLUL

O atitudine strident negativă cu privire la Templul din Ierusalim nu o găsim în primele izvoare creştine, ci, curios, în unele pe deplin iudaice: biblioteca eseniană, sau Manuscrisele de la Marea Moartă. Pentru a înțelege de ce stau astfel lucrurile, avem nevoie să cunoaştem complicata istorie a acestei comunități. Şi pentru aceasta trebuie să ne îndreptăm privirile cu un veac şi jumătate în urmă, înainte de viața lui Isus şi a lui Pavel, în vremea tumultuoasei lupte pentru libertate duse de familia Haşmoneilor împotriva cârmuirii elene din Siria. Rădăcinile îndepărtării esenienilor de Templu se întind înapoi în timp înspre jumătatea celui de-al doilea secol î.Cr., în zilele revoltei Macabeilor.

Izbânda acelei revolte a simplificat unele lucruri, dar le-a complicat pe altele. Războiul a slăbit stăpânirea seleucidă a lui Antioh IV asupra Iudeii. A oprit eforturile, atât externe, cât şi interne, de a eleniza tradițiile iudaice prin îndepărtarea chirurgicală a circumciziei (epispasm). Aceasta

a stopat relaxarea interdicțiilor alimentare şi închinarea la alți zei, alături de Dumnezeul lui Israel. Totodată a mai adus în scenă şi Roma, noul aliat al Haşmoneilor, în complicatul joc al politicii regionale. Templul, purificat şi reconsacrat după pângărirea adusă de sacrificiile păgâne din 167 î.Cr., era din nou activ. După 160 a domnit o linişte relativă.

Problema alegerii marelui preot rămânea încă nerezolvată, şi astfel vreme de şapte ani funcția a rămas neocupată. Eleniştii radicali (ca Iason, preotul sadochit de odinioară) au fost eliminați din schemă. Totuşi, date fiind multele responsabilități administrative ale demnității, precum şi faptul că Iudeea a rămas la statutul de provincie seleucidă, marele preot trebuia să fie cineva care putea colabora cu guvernul greco-sirian.

După moartea lui Antioh, puterea seleucidă a început să se fisureze. Războiul civil dintre puternicii zilei din Siria s-a înfățişat Haşmoneilor ca o surprinzător de fericită oportunitate. Unul din pretendenții sirieni, pentru a câştiga un aliat, l-a ridicat pe Ionatan, fratele lui Iuda Macabeul, la demnitatea de mare preot (în 152 î.Cr.; Iuda căzuse în luptă cu opt ani mai devreme). Simon, fratele şi succesorul lui Ionatan (142-134), a mers chiar mai departe: a dobândit autonomia Iudeii față de Siria şi a combinat cele două funcții, cea de mare preot şi cea de rege, în persoana sa.

Aceste aranjamente nu au plăcut tuturor. Un preot sadochit a părăsit Ierusalimul în 152 î.Cr., când Ionatan şi-a asumat conducerea (să-l fi alungat chiar Ionatan?). Acest bărbat s-a unit cu un grup sectar preoțesc, al cărui lider avea să devină. Discipolii săi l-au numit Învățătorul Dreptății. Ei se refereau la ei înşişi ca la fiii lui Sadoc şi fii ai luminii. Naturalistul roman Pliniu cel Bătrân şi scriitorii evrei Filon din Alexandria şi Iosefus au identificat acest grup ca esenieni. Aceasta este comunitatea care a adunat şi a păstrat biblioteca recuperată, două milenii mai târziu, în

peşterile de la Qumran, cunoscută ca Manuscrisele de la Marea Moartă.[31]

Putem discerne mai multe zone, ținând de mentalitatea religioasă şi de comportamentul social, care se suprapun, atât în cazul sectarilor de la Marea Moartă, cât şi al contemporanilor acestora, adunarea discipolilor lui Isus din Ierusalim. Ambele comunități au dezvoltat speculații mesianice profunde. Amândouă au dat expresie unor vii speranțe apocaliptice. Amândouă şi-au pus bunurile în comun. Amândouă recomandau abstinența sexuală – pentru o parte din membri – ca pregătire pentru iminentul sfârşit al lumii. Cu alte cuvinte, din punct de vedere social şi spiritual, o vie aşteptare a sfârşitului timpurilor a generat credințe şi comportamente similare din partea celor două comunități.[32]

Vom explora în continuare aceste similarități. Ajunşi aici însă, va trebui să luăm notă de un punct de serios contrast. Acolo unde Pavel, discipolul lui Cristos, îşi arată cinstirea față de Templul din Ierusalim, esenienii clericali îl înfierează.

Dezgustul lor s-a născut dintr-un intens resentiment şi dintr-o rană adâncă. Aceşti membri şi aliați ai dinastiei sadochite de mari preoți au pierdut luptele pentru putere din perioada elenistică. A lor fusese familia legitimată de tradiția biblică. Aceea a Haşmoneilor – preoții, nu sadochiții – le-a uzurpat, în viziunea lor, poziția de drept. Esenienii l-au taxat pe Ionatan drept „Preotul cel rău", maleficul persecutor al „*Acelui* Preot", anonimul lor lider sadochit. Atât de mult îl urau pe rivalul lor haşmonean, încât s-au bucurat în 63 î.Cr., când generalul roman Pompei a cucerit Ierusalimul şi a pângărit Templul. La urma urmei, Templul fusese deja pângărit, după cum am văzut, de către preoțimea adversară lor. „Preotul cel rău... s-a lepădat de Dumnezeu... a jefuit şi a strâns bogății... adunând păcătoase nedreptăți. Şi a mai trăit în căile urâciunii,

printre toate întinările cele necurate." Evangheliile din Noul Testament sunt considerabil mai binevoitoare cu Caiafa.[33]

Acea parte a comunității eseniene care a locuit lângă Marea Moartă – în puternic contrast cu comunitatea discipolilor lui Isus, care şi-a stabilit reşedința la Ierusalim – pare să fi refuzat orice contact cu Templul din Ierusalim. În plus, ei măsurau timpul urmând un calendar solar, diferit de cel lunar de la Ierusalim, astfel că sărbătorile lor biblice erau decalate față de cele ale restului poporului. Însă convingerile lor apocaliptice compensau acest decalaj. Odată ce bătălia dintre Lumină şi Întuneric va fi câştigată, credeau ei, lumea se va bucura de un nou Templu, clădit după indicațiile lor şi, fireşte, condus de ei. Acest scenariu este detaliat în *Sulul Templului*.

Între timp – ostili, răbdători, savanți, cu totul dedicați revelațiilor grupului lor –, ei aşteptau sfârşitul zilelor, despre care ştiau cu siguranță că avea să vină. În acest fel esenienii sunt în cel mai deplin contrast imaginabil cu comunitatea lui Isus din Ierusalim. Acolo, în capitală, discipolii lui Isus frecventau Templul şi, fireşte, îl țineau în mare cinste. Tot acolo aşteptau ei sfârşitul lumii, dar fără ostilitatea şi înstrăinarea de preoțimea din Ierusalim, caracteristică definitorie pentru comunitatea Manuscriselor.

PROFEȚII POPULARI ŞI TEMPLUL

La ce punct începea profeția să devină politică dusă prin alte mijloace? În ce măsură a fost insurecția coordonată sau inspirată de puternicele convingeri religioase? Aceste întrebări se ridică mereu atunci când cineva citeşte despre trecerea în revistă pe care o face Iosefus anilor care au precedat izbucnirea războiului, despre acțiunile maselor, precum şi despre răspunsul în față al romanilor.

De exemplu, Iosefus aşază originile războiului din anul 66 cu şase decenii mai înainte, în vremea rebeliunii iniţiate de Iuda Galileeanul şi de Sadoc[34] fariseul, în anul 6 d.Cr. „N-a rămas nici o năpastă care să nu se abată asupra poporului nostru, ca urmare a instigărilor celor doi bărbaţi, vorbele situându-se mai prejos de fapte... până când, datorită răscoalelor, flăcările au cuprins chiar şi sfântul lăcaş al Domnului.”[2]

Schimbările survenite în guvernarea Iudeii după moartea lui Irod au declanşat rebeliunea condusă de Iuda. Irod şi-a împărţit regatul între cei trei fii ai săi, Arhelau preluând controlul asupra Iudeii şi Ierusalimului. Violent, dar nesigur – o combinaţie fatală –, Arhelau a măcelărit câteva mii de iudei în Templu, la începutul sărbătorii Paştelui, în 4 d.Cr. Mai apoi a suspendat restul Sărbătorii Azimilor, apoi a plecat pe mare spre Roma, pentru a primi ratificarea testamentului tatălui său din mâna lui Augustus. În absenţa sa, ori, mai bine zis, în vidul de putere creat de moartea lui Irod, ţara a fost cuprinsă de anarhie şi de violenţe împotriva romanilor, unele lansate chiar din incinta Templului. Legatul roman Varus a venit din Antiohia cu trupele sale pentru a restabili ordinea. Iosefus istoriseşte aceste evenimente în cartea a XVII-a a *Antichităţilor* sale.

Varus a pacificat ţara, răstignind vreo 2.000 de răzvrătiţi pe zidurile Ierusalimului. Dar, de asemenea, a îngăduit plecarea la Roma a unei delegaţii de 50 de iudei, care să conteste testamentul lui Irod în faţa lui Augustus. Aceşti oameni au cerut *autonomía* ţinutului lor, aşadar „să se guverneze singur”.

---

[2] Flavius Josephus, *Antichităţi iudaice*, XVIII, 1, 1. Text preluat din ediţia românească, vol. II, cărţile XI–XX, *De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero*, traducere, note şi indice de nume de Ion Acsan, Editura Hasefer, Bucureşti, 2004 (n. tr.).

Acest termen, în vechiul său context iudaic, nu are acelaşi înțeles pe care îl are pentru noi. A cere „autonomie” nu înseamnă a cere „independență”. Mai curând acei oameni i-au cerut lui Augustus ca Roma să preia autoritatea asupra Iudeii, administrând-o ca parte a provinciei Siria. Pentru ei „autonomie” însemna plecarea regilor irodieni. Ei visau la vremurile bune de odinioară, când se aflau sub Persia, ori chiar acelea sub Seleucizi sau Ptolemei, după Alexandru cel Mare. Doreau, aşadar, cârmuirea marelui preot, în coordonare cu un guvernator local provincial, care îl reprezenta pe împăratul din depărtări.[35]

După 10 ani – în anul 6 d.Cr. – aceştia au dobândit ceea ce au cerut. Augustus l-a destituit pe nefericitul Arhelau. Roma va administra vechiul regat al lui Arhelau prin mijlocirea unui guvernator local sau „prefect”, care îşi avea reşedința în Cezareea. Prefectul îşi coordona activitatea cu marele preot, care de asemenea era numit de romani, rămânând la Ierusalim. Însă amândoi erau subordonați legatului roman regional din Antiohia, iar cu toții erau subordonați împăratului de la Roma.

Mai mult, grație noului său statut provincial, era nevoie ca proprietățile din Iudeea să fie cercetate în vederea colectării impozitelor necesare pentru a susține costurile administrației romane. Această chestiune a stârnit rebeliunea lui Iuda şi Sadoc, răscoală care, crede Iosefus, a declanşat, 60 de ani mai târziu, războiul. Ceea ce pentru unii era *autonomia* pentru alții era un scandal. În final, oamenilor trimişi de Varus la Roma în anul 4 î.Cr. li s-a dat ceea ce au cerut, un deceniu mai târziu. Iudeea urma să fie administrată fără implicarea regilor irodieni.

Roma trebuie că a fost surprinsă atunci când au izbucnit răzvrătirile.

Cu scandări de genul: „Nu există un alt rege în afară de Dumnezeu”, Iuda a obținut sprijinul Iudeii. El a făcut ca

plata taxelor – sau, mai bine zis, a *nu* plăti taxa – să le pară celorlalți o problemă religioasă. Iosefus ne spune că aceşti bărbați erau convinşi că „Dumnezeu se va arăta gata oricând să îi ajute doar în măsura în care vor trece cu multă râvnă la realizarea planurilor lor, mai ales dacă se vor gândi la lucruri mari şi nu-şi vor precupeți deloc eforturile". Socoteala militară a lui Iuda era, aşadar, şi profetică: Iuda şi Sadoc începeau revolta taxelor, însă Dumnezeu, erau ei convinşi, o va duce la bun sfârşit. Chemarea lor la acțiune militară a fost structurată şi încurajată de profeție.[36]

Cea mai mare parte a răzvrătirii, fie sub Arhelau, fie imediat după el, a avut loc în jurul Templului. Debutul nefericit al lui Arhelau la Paştile anului 4 d.Cr. a fost urmat, 50 de zile mai târziu, de şi mai multă violență în timpul pelerinajului de la sărbătoarea următoare, Şevuot (sau, în greaca lui Iosefus, *Pentekosté*). Mulțimile care se adunau la marile sărbători puteau să destabilizeze Ierusalimul. De vreme ce era spațiul cel mai amplu din cetate şi obiectul unor puternice sentimente religioase, Templul însuşi slujea invariabil ca declanşator al revoltelor. În anul 6 d.Cr., Iuda şi Sadoc au luptat pentru eliberarea nu doar a Iudeii în general, ci şi a cetății şi a Templului în particular.[37]

Roma a biruit însă. Rebelii au fost înfrânți, impozitele colectate, iar prefectul şi marele preot şi-au început guvernarea Iudeii.

Iosefus mai aminteşte şi alte figuri profetice – unii insurgenți militanți, ca Iuda Galileeanul, alții mai paşnici – care au predicat şi au adunat mulțimi de adepți, în deceniile de dinainte de război. Deoarece ne concentrăm mai ales asupra lui Isus din Nazaret, aş vrea să ne restrângem asupra a două figuri profetice care au fost active în prima pare a secolului, Ioan Botezătorul şi Isus însuşi. Amândoi par să fi proclamat venirea Împărăției lui Dumnezeu. Amândoi par să fi combinat această învățătură cu o

chemare la pocăință. Evident, Ioan şi-a consolidat autoritatea profetică prin ascetismul său extrem, iar Isus, prin capacitatea sa de a exorciza demonii şi de a tămădui.

Ioan, spune Iosefus, a predicat de asemenea despre purificarea trupului prin cufundarea în apă, o practică frecvent descrisă în Levitic şi Numeri, „după ce sufletul a fost curățit prin dreaptă purtare". Cercetătorii Noului Testament afirmă frecvent că Ioan recomanda această practică drept o alternativă la Templu. Ioan a răspândit învățătura că iertarea este dobândită prin pocăință şi prin cufundare în apă, aflate în opoziție cu pocăința şi cufundarea urmate de jertfa adusă la Templu de către penitent atunci când se afla în Ierusalim.[38]

Faptul nu pare prea probabil. Unul dintre principalele scopuri ale purificării de dinainte de 70 d.Cr. era acela de a-l face pe închinător vrednic să intre în Templu. De aceea erau atâtea bazine pe terase, vizibile şi astăzi în urma săpăturilor arheologice. Porțile din partea de sud erau principala intrare în incintă. Cufundarea în apă preceda intrarea în complexul Muntelui Templului. Cu alte cuvinte, înainte ca Roma să radă de pe fața pământului Ierusalimul şi cultul său în anul 70, „purificarea" era specifică „Templului". Nu exista alternativă. Lui Ioan Botezătorul nu i se atribuie nici o tradiție împotriva Templului, nici în evanghelii sau la Iosefus Flavius.

De asemenea, după cum am văzut, Iosefus accentuează faptul că Ioan învăța lumea despre „evlavie şi dreptate", cele două cuvinte-cheie pentru a exprima cele Zece Porunci. Din nou, „evlavia" trimitea spre prima tablă a Legii, cea cu regulile care guvernează relația cuiva cu Dumnezeu, iar „dreptatea", spre cea de-a doua Tablă a Legii, la regulile care guvernează relațiile dintre oameni. „Evlavia", privită din perspectiva epocii lui Ioan şi a culturii sale, trimite tot către Templu: acesta era locul cerut de Biblie pentru a aduce

închinarea cuvenită lui Dumnezeu. (Să ne gândim iarăşi la lista privilegiilor lui Israel, făcută de Pavel la Romani 9, unde face legătura între dăruirea Legii şi cultul Templului.) Templul furnizează cheia contextuală pentru înțelegerea tradițiilor care s-au dezvoltat în jurul acestor prime patru porunci.

Ce se poate spune însă despre Isus? Evangheliile prezintă multe momente care dovedesc atitudinea sa favorabilă față de Templu. De pildă, după ce vindecă un om de lepră, Isus de la sinoptici spune: „ci du-te de te arată preotului şi adu pentru curățirea ta ce a poruncit Moise, ca mărturie pentru ei". „Ce a poruncit Moise" este detaliat în Levitic 14, şi implica un complex protocol de examinare fizică, imersiuni şi ofrande, întinse pe parcursul unei săptămâni (doi porumbei, doi miei, o mieluşea, un amestec de făină şi ulei, precum şi un vas cu ulei). Ceremonia sacrificială din vremea lui Isus avea loc la Ierusalim şi se sfârşea la Templu.[39]

Matei ne spune altceva cu privire la relația lui Isus cu Templul. În cursul Predicii de pe Munte, Isus cel de la Matei îşi sfătuieşte ascultătorii cum trebuie să se poarte când „aduc un dar la altar". Credinciosul care are o problemă cu un alt membru al comunității („fratele tău") trebuie să se împace cu acela mai întâi. Numai atunci poate aduce ofranda, învață Isus. Ceea ce vrem să subliniem aici este că această istorie presupune că discipolii lui Isus vor aduce ofrande la Templu.[40]

A patra relatare centrată pe Ierusalim din Evanghelia după Matei ni-l prezintă pe Isus implicat în ritualurile de purificare atunci când se afla în capitală, dacă ținem cont de timpul petrecut de el în complexul Templului. Chiar şi mai târziu, neiudeii foşti păgâni care ascultau evanghelia vor fi fost de acord cu acest lucru: în Antichitate, nimeni, păgân sau iudeu, nu ar fi intrat într-un loc sfânt fără să îndeplinească în prealabil ritualuri de purificare. Detaliile

ritualurilor difereau în funcție de zeul care era implicat – nu însă şi obligația oricărui om de a se purifica înainte de a lua contact cu divinitatea.[41]

În sfârşit, toate cele patru evanghelii îl zugrăvesc pe Isus mergând la Ierusalim pentru ultimul său Paşte încă dinainte să înceapă sărbătoarea şi intrând în cetate înconjurat de cete de pelerini. Ce face el şi ce fac cu toții acolo, în acelaşi timp? Încă o dată, vechile practici iudaice ale purității rituale fac lumină şi în această istorie.[42]

Noi concepem Paştele ca pe un punct fix în timp, începând la o dată anumită. Totuşi, în Antichitate sărbătoarea era legată de cele şapte zile ale Sărbătorii Azimelor (a pâinilor nedospite), care puteau avea loc într-un interval de trei sau patru săptămâni. Călătoria către cetate îi aducea acolo pe pelerini nu mai târziu de şapte zile *înainte* de începutul sărbătorii. Evreii mergeau mai devreme la Ierusalim deoarece, în vederea sărbătorii, Biblia cerea ca ei să se supună unui proces de purificare lung de o săptămână, purificare ce reclama apă şi cenuşa unei juninci roşii.

Ritualul era necesar deoarece mulți oameni se aflau în stare de impuritate rituală în cea mai mare parte a timpului. Menstruația, sperma, naşterea, îngroparea morților, toate aceste – mai mult sau mai puțin inevitabile – întâmplări ale vieții făceau o persoană „impură". Impuritatea, cu alte cuvinte, era o stare naturală a unei persoane, în care se putea intra şi din care se putea ieşi. Ea nu implica o condiție „păcătoasă" ori o stare permanentă, ci doar limita accesul acelei persoane la Templu. Remediul pentru impuritate era purificarea – de regulă o combinație între abluțiune şi aşteptare.

Dumnezeu i-a poruncit lui Israel să consume masa comemorativă de Paşte într-o stare de puritate. Cea mai virulentă formă de impuritate provenea din contactul cu un

cadavru omenesc. Scriptura prescria un ritual de şapte zile pentru a înlătura impuritatea cadavrului, care cerea închinătorului să fie stropit cu o „apă de curățire” specială, în a treia şi în a şaptea zi a ritului. (Biblia detaliază acest ritual în Numeri 19.) După aceasta avea loc îmbăierea rituală, iar închinătorul era pregătit să participe la sărbătoare.

Numai după ce procesul de purificare de şapte zile era complet, în după-amiaza zilei de 14 nisan, începea sacrificiul la Templu. De vreme ce sinopticii prezintă Ultima Cină ca pe masa de Paşte, faptul presupune că cel puțin unul dintre ucenicii lui Isus a mers la Templu să aducă un miel ca ofrandă în după-amiaza zilei de 14 nisan. Aceasta era singura cale de a săvârşi după rânduială Paştele, sau carnea sacrificială care se afla în centrul mesei. În cele din urmă (de vreme ce ziua iudaică începea cu miezul nopții), la câteva ore după aceasta, în seara de 15 nisan, începea masa de sărbătoare. Pâinile nedospite (*maṭah*) erau consumate pe parcursul întregii săptămâni. Mai multe ceremonii din Templu marcau încheierea sărbătorii. Atunci, Ierusalimul începea să se golească încet de pelerini, care îşi începeau călătoria către casă. Când Evanghelia după Ioan îl prezintă pe Isus mergând la Ierusalim pentru sărbătoare, acest ritual de o săptămână trebuia să preceadă ritualul sărbătorii. Fiecare călătorie presupunea o şedere de câteva săptămâni.

Atât Ioan Botezătorul, cât şi Isus din Nazaret par să fi încorporat Ierusalimul şi Templul în propovăduirea lor, şi mai ales cu privire la acea parte despre Împărăția care va să vină. Aveau bune motive biblice să facă astfel. Acele pasaje din Scriptură care vorbesc despre Împărăția lui Dumnezeu pun de asemenea în prim-plan Ierusalimul şi mai ales *har bayit Adonai*, „muntele casei Domnului”, cu alte cuvinte „Casa” lui Dumnezeu, Templul. Isaia, de exemplu, prevede ziua când toată omenirea, atât Israel, cât şi toate popoarele,

se vor aduna ca să se închine lui Dumnezeu. „Dar vine vremea când voi strânge toate neamurile şi toate limbile; ele vor veni şi vor vedea slava Mea”, spune Dumnezeu, vorbind prin profet. Adunate pe „acest munte”, muntele casei Domnului din Ierusalim, toate aceste popoare se vor bucura împreună la o masă dată de însuşi Dumnezeu. „Arderile-de-tot şi jertfele lor vor fi primite pe altarul Meu”, spune Dumnezeu despre ultimele zile, cu privire la neamurile străine care s-au alăturat lui Israel. „Căci casa mea” – adică Templul – „se va numi o casă de rugăciune pentru toate popoarele.” Când va veni Împărăția, cântă aceste tradiții biblice, va veni la Ierusalim.[43]

Nici Isus, nici Ioan nu par să îşi fi legat profețiile de vreo rezistență împotriva vreunui lider politic, fie el evreu sau roman. Dumnezeu, nu oştirile omeneşti, îşi va întemeia Împărăția sa (în unele versiuni ale profeției, prin lucrarea lui Mesia). Iar învățătura lui Isus cel din tradiția sinoptică, în flagrant contrast a tovarăşului său galileean Ioan, spune foarte limpede că iudeii trebuie să plătească impozite.[44]

Cu toate acestea, amândoi au murit de moarte violentă. Antipa, un alt fiu al lui Irod şi guvernator al Galileii, l-a arestat pe Ioan şi apoi l-a decapitat. Potrivit lui Iosefus, problema era popularitatea lui Ioan. El adunase un grup de susținători atât de mare, încât Antipa, în al cărui teritoriu propovăduia Ioan, se temea de „răzvrătire”. Pentru care motiv exact, în afară de numărul şi entuziasmul discipolilor lui Ioan, Iosefus nu ne spune. Miezul profeției lui Ioan, cu alte cuvinte ceea ce propovăduia el, pare să fi contat mai puțin decât mărimea şi entuziasmul mulțimilor care îi urmau învățătura. Pe Antipa l-au îngrijorat numărul şi dedicarea ucenicilor lui Ioan, nu ceea ce le spunea Ioan.

Însă Antipa nu a făcut nici o mişcare împotriva lui Isus în Galileea. Faptul demonstrează că mişcarea inițiată de Isus

era mult mai mică decât cea a lui Ioan. Dacă lucrurile ar fi stat altfel, Antipa l-ar fi lovit şi pe Isus.

Dacă pe Antipa şi pe restul autorităților din Galileea (iudaică) numărul discipolilor lui Isus nu i-a îngrijorat, lucrurile s-au schimbat semnificativ în timpul ultimului Paşte al lui Isus în Iudeea (romană), la Ierusalim. Acolo, Roma a făcut o mişcare decisivă împotriva lui Isus, care a murit în urma răstignirii, un fel de a muri rezervat îndeosebi răsculaților. Deasupra crucii stătea scris: „Regele iudeilor". Toate aceste informații arată într-o singură direcție: din cauza mărimii mulțimilor şi a entuziasmului manifestat în legătură cu Isus, atunci când se afla în cetate în vremea sărbătorii, romanii, asemenea lui Antipa cu privire la Ioan, erau îngrijorați de răzmeriță.

Titulus[3] aşezat deasupra crucii, „Regele iudeilor", ne oferă mai multe informații: mulțimile îl proclamau pe Isus Mesia. Răstignirea – o moarte urâtă, lentă, vizibilă, publică – era forma prin care Pilat încerca să descurajeze mulțimile să îmbrățişeze această idee. Dacă Pilat ar fi avut o problemă cu Isus, ar fi putut să-l neutralizeze foarte simplu, prin oricare dintre mijloacele pe care prefectul le avea la îndemână. Răstignirea însă trimite în altă direcție, departe de Isus: spre cei care îl priveau murind. Pilat nu a avut o problemă cu Isus. Pilat a avut o problemă cu mulțimile care l-au urmat.[45]

*

Din această scurtă trecere în revistă a atitudinilor față de Templu, aşa cum se desprind din epistolele lui Pavel, Manuscrisele de la Marea Moartă, evanghelii şi Iosefus, se conturează câteva puncte clare.

---

[3] *Titulus*, ca termen tehnic specific epigrafiei, nu indică neapărat titlul unei inscripții, ci textul transcris al acesteia (n. red.).

Ostilitatea împotriva Templului din Ierusalim, împotriva preoților – şi, mai ales, împotriva marelui preot –, precum şi împotriva felului în care Templul era condus caracterizează doar un singur set de documente: Manuscrisele de la Marea Moartă. Ostilitatea şi criticile au fost generate de circumstanțe politice specifice, mai ales înlăturarea privilegiului descendenților lui Sadoc de a ocupa funcția de mare preot, hotărâtă de Haşmonei. Luptele interne pentru putere dintre seleucizi, care au urmat morții premature a lui Antioh IV, au dus la alegerea surprinzătoare – cu totul neanticipată şi incorectă, potrivit Bibliei – a lui Ionatan ca mare preot. Pentru Învățătorul Sadochit al Dreptății, asta a fost o zi cât se poate de neagră.

Simon, fratele mai tânăr al lui Ionatan, şi-a consolidat puterea politică mai târziu, iar el, împreună cu descendenții săi, acum conducătorul unui stat evreu independent, au fost recunoscuți ca „regi”. Faptul nu a dus decât la creşterea dezaprobării esenienilor. Mari preoți, dar nu şi sadochiți, Haşmoneii erau de-acum regi, însă nu făceau parte din descendența lui David, din „casa” lui. (Preoții, *kohanim*, erau un clan din tribul lui Levi. David fusese un israelit laic din tribul lui Iuda.)[46]

Aceste neconformități cu Scriptura ar putea explica de ce esenienii aşteptau la sfârşitul zilelor nu un Mesia, ci doi. Primul şi cel mai important va fi Mesia fiu al lui Aaron, Mesia-preotul. (Preoții, asemenea regilor, erau unşi ca să fie consacrați pentru slujbă, iar Aaron, fratele lui Moise, a fost primul mare preot al lui Israel.) Al doilea Mesia, uns şi el, era Mesia fiu al lui David, un războinic după cum îl arăta şi numele, şi va lua parte la bătălia apocaliptică. În cele din urmă, în zilele din urmă, templul pângărit al duşmanilor lor va fi nimicit, iar adevăratul Templu – cel pur şi desăvârşit, cel care avea să fie condus aşa cum esenienii credeau că ar trebui condus – va fi înălțat. Când Împărăția va fi

întemeiată, Dumnezeu va pune în rânduială toate lucrurile.[47]

Dar nici măcar esenienii nu erau împotriva Templului în sine. Ei se împotriveau versiunii haşmoneene a Templului. E de-ajuns să ne uităm la complicatele lor ritualuri de purificare – ori la enorma (şi compensatoria!) atenție pentru cum să arate şi cum să fie condus templul cel din urmă – pentru a înțelege cât de ataşat de ideea de templu era acest grup preoțesc. Aşijderea, toate celelalte izvoare pe care le-am examinat ne prezintă o viziune pozitivă a Templului şi a activității sale în gândirea acestor persoane din veacul I d.Cr., precum Iuda şi Sadoc în anul 6 d.Cr., Ioan Botezătorul şi Isus în anii 20-30 d.Cr., alături de Pavel în anii 40-50 d.Cr.

Atunci ce sens mai are istorisirea, prezentată atât de evangheliile sinoptice, cât şi de Ioan, în care Isus pare să repudieze Templul şi în care îl „purifică” răsturnând mesele schimbătorilor de bani?

2
MUNTELE SFÂNT AL LUI DUMNEZEU

O atitudine pozitivă față de Templu şi de cultul său pare să fi fost o constantă universală a pietății evreieşti în perioada de dinaintea rebeliunii împotriva Romei. Anumiți preoți puteau fi obiectul criticii, însă Templul în sine nu. Din evanghelii înțelegem că Isus însuşi împărtăşea această atitudine, susținută de două aspecte ulterioare: mai întâi, discipolii săi aleg, după moartea lui, să se stabilească la

Ierusalim şi să participe la închinarea curentă de la Templu; mai apoi, epistolele lui Pavel – cea mai timpurie sursă de care dispunem pentru mişcarea creată în jurul lui Isus – exprimă aceeaşi pietate. Dacă Isus ar fi rostit o condamnare a Templului şi a activității sale, atunci primii săi discipoli, inclusiv Pavel, nu ştiau nimic despre aceasta.[1]

MESELE SCHIMBĂTORILOR DE BANI

O astfel de reconstituire pare să contrazică un faimos episod evanghelic, relatat atât la Ioan, cât şi în tradiția sinoptică. Vorbesc despre „Purificarea Templului".

Aceasta este versiunea de la Ioan, aşezată chiar la începutul misiunii lui Isus (Ioan 2:13-16):

> Paştele iudeilor erau aproape şi Isus S-a suit la Ierusalim. În Templu a găsit pe cei ce vindeau boi, oi şi porumbei şi pe schimbătorii de bani şezând jos. A făcut un bici de ştreanguri şi i-a scos pe toți din Templu, împreună cu oile şi boii, a vărsat banii schimbătorilor şi le-a răsturnat mesele. Şi a zis celor ce vindeau porumbei: „Ridicați acestea de aici şi nu faceți din casa Tatălui Meu o casă de negustorie".

Şi aceasta este versiunea de la Marcu, aşezată chiar la încheierea misiunii lui Isus (Marcu 11:15-17):

> Au ajuns în Ierusalim şi Isus a intrat în Templu. A început să scoată afară pe cei ce vindeau şi cumpărau în Templu; a răsturnat mesele schimbătorilor de bani şi scaunele celor ce vindeau porumbei. Şi nu lăsa pe nimeni să poarte vreun vas prin Templu. Şi-i învăța şi zicea: „Oare nu este scris: «Casa Mea se va chema o casă de rugăciune pentru toate neamurile»? Dar voi ați făcut din ea o peşteră de tâlhari".

Scena este structurată diferit în cele două contexte literare diferite. Ioan adaugă imediat o profeție privind nimicirea Templului: „Stricați templul acesta şi în trei zile îl voi ridica”. Afirmația se dovedeşte o referință simbolică la Isus însuşi. „Dar El le vorbea despre templul trupului Său. Tocmai de aceea, când a înviat din morți, ucenicii Lui şi-au adus aminte că le spusese vorbele acestea”[2].

Marcu, prin contrast, are nevoie de această scenă din rațiunile intrigii. Marcu trebuie să îi introducă în narațiune pe preoții ostili, pentru a explica rezistența față de Isus în Ierusalim, acolo unde el, potrivit evanghelistului, de-abia sosise. Trecând peste funcția pe care o îndeplineşte acest episod la Marcu, amândouă pasajele, atât cel de la Marcu, cât şi cel de la Ioan, au un evident ton negativ. Isus, în ambele istorii, pare să pună în practică un soi de condamnare morală a Templului şi a activității sale.

În interpretarea tradițională a acestor pasaje, Isus „purifică” Templul de negustorie, care, în consecință, este socotită ca o activitate compromițătoare şi care denaturează funcția Templului ca loc de rugăciune. A cumpăra şi a vinde în templu duce implicit la pângărirea lui, morală ori spirituală, sau ambele. Isus al lui Ioan afirmă cât se poate de răspicat: „nu faceți din casa Tatălui Meu o casă de negustorie”. Isus al lui Marcu, citând Isaia 56:7, pare să favorizeze rugăciunea în detrimentul sacrificiilor: „Casa Mea se va chema o casă de rugăciune pentru toate neamurile”. Din amândouă pasajele se desprinde limpede o aspră condamnare a schimbului de bani şi a vânzării porumbeilor pentru jertfă (dar şi a oilor şi boilor, după Ioan citire). Isus cel de la Marcu, pe lângă insistența asupra rugăciunii, pare să-i acuze pe negustori şi de necinste: ei sunt „tâlhari”[3].

Versiunea de la Ioan, deşi foarte dramatică, este imposibilă. Oile şi boii nu au fost adăpostite niciodată în incinta Templului, căci ar fi transformat curtea exterioară

într-un grajd. (Porumbeii, aşezaţi în coşuri, nu ridicau o astfel de problemă.) Versiunea de la Marcu este bizară în alte feluri. De pildă, citatul din Isaia 56:7 nu se potriveşte prea bine în contextul evanghelic. În zilele lui Isus, pentru păgânii care se adunau în Curtea Neamurilor Templul funcţiona deja ca o „casă de rugăciune". Păgânii nu puteau aduce sacrificii în cel de-al Doilea Templu: ofrandele se aduceau prin curţile interioare, în care ei nu aveau acces. Însă cu siguranţă se puteau ruga. De asemenea, textul din Isaia nu susţine rugăciunea în defavoarea sacrificiului. Propoziţia precedentă din scriptura profetică prezice că, la sfârşitul zilelor, păgânii vor putea aduce jertfe în Templu: „Arderile-de-tot şi jertfele lor vor fi primite pe altarul Meu, căci Casa Mea se va numi o casă de rugăciune pentru toate popoarele".

Se poate de asemenea observa o a doua problemă istorică: chestiunea descrierii empirice. Marcu îl descrie pe Isus răsturnând mesele schimbătorilor de bani, spunând în versetul 16 că Isus „nu lăsa pe nimeni să poarte vreun vas prin Templu". Însă piaţa Templului era imensă, având câteva puncte de intrare şi de ieşire. Cum îşi închipuie Marcu că Isus ar fi împiedicat pe cineva să aducă ceva într-un spaţiu atât de mare? Isus ar fi avut nevoie de o armată. Iar singura armată despre care ştim că *era* prezentă este cea romană, trupele venite cu Pilat de la Cezareea, aşezate uneori şi pe acoperişurile porticului împrejurător, tocmai pentru a se asigura menţinerea ordinii. Această armată ar fi trebuit să fie delăsătoare ori incompetentă pentru a îngădui, în orice chip, o asemenea tulburare. Cu alte cuvinte, scena de la Marcu vădeşte câtuşi de puţin simţ al realismului.

În cele din urmă, tot la Marcu mai avem o problemă cu traducerea engleză standard a acestui pasaj. Condamnarea Templului drept „peşteră de tâlhari" a produs nenumărate confuzii. Cuvântul pentru „tâlhar" – grecescul *lestaí* –

reapare la Marcu 14:46, când Isus protestează că grupul care a venit să-l aresteze îl tratează ca pe un „tâlhar” (singular – *lestés*). Cuvântul apare la Marcu şi în scena răstignirii, unde Isus este crucificat între două persoane identificate ca „tâlhari” (*robbers*, cum traduce Revised Standard Version – RSV – la 15:27). Cititorul neinformat poate rămâne cu impresia că Roma crucifica oamenii pentru furt.

Un *lestés* nu era însă un „hoţ”. *Lestaí* erau briganzii politici – militanţi, rebeli, membri ai unei insurecţii. În acest fel foloseşte şi Iosefus termenul. Greaca frazei lui Marcu are însă o altă semnificaţie: „Voi aţi făcut Templul o peşteră de revoluţionari”. Apariţia acestui termen cu o asemenea încărcătură politică în tradiţiile din zona naraţiunii Pătimirii este uimitoare. Cineva care era acuzat că este *lestés* putea sfârşi uşor pe o cruce. Când este pusă în legătură cu restul naraţiunii din episodul de la Marcu, în contextul său din curtea exterioară a Templului – acţiunea lui Isus împotriva schimbătorilor de bani şi a vânzătorilor de porumbei –, această afirmaţie tot nu are noimă.

Privind la acest episod, în versiunea lui Marcu sau în cea de la Ioan, un protest împotriva schimbătorilor de bani sau poate (date fiind prezenţa porumbeilor şi izgonirea animalelor din Templu) împotriva sacrificiilor, nu prea are sens, din perspectivă istorică. Rolul Templului din Ierusalim, asemenea altor temple antice, era şi acela de loc pentru sacrificii. Rânduielile iudaice privind sacrificiile erau detaliate în cele cinci cărţi ale Torei. Acestea erau păstrate în tradiţia poruncilor pentru Israel, date de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai. „A renunţa la acele sacrificii este pentru fiecare evreu ceva cu neputinţă”, scrie Iosefus, care mai zice despre aceştia că „mai curând şi-ar da viaţa decât să se lase de închinarea pe care sunt obişnuiţi să o aducă lui Dumnezeu”. Schimbarea banilor şi accesul la ofrande

lipsite de metehne erau un serviciu obişnuit în Templu. Ele aveau rolul de a le veni în ajutor închinătorilor, precum Maria şi Iosif, părinţii lui Isus, atunci când au venit la Templu după naşterea lui şi au adus porumbei ca ofrandă. Dacă am interpreta-o ca pe un protest împotriva sacrificiilor, atunci scena pendulează între incoerent şi imposibil.[4]

Conştienţi de această problemă istorică, unii cercetători au afirmat că acele cuvinte prin care Isus înfierează Templul ar reflecta de fapt o atitudine negativă a evangheliştilor, nu a lui Isus însuşi. Scriind după anul 70, imediat după sfârşitul războiului cu Roma, evangheliştii înşişi ar condamna activitatea unei instituţii care nu mai există, susţin aceşti savanţi. Însă cuvintele evangheliei, insistă ei, nu corespund sensului acţiunilor lui Isus cel istoric.

Mulţi cercetători moderni ignoră aceste episoade cu afirmaţii negative făcute de Isus spunând că sunt adăugiri editoriale ulterioare: „Ridicaţi acestea de aici şi nu faceţi din casa Tatălui Meu o casă de negustorie!” (Ioan 2:16), „Oare nu este scris: «Casa Mea se va chema o casă de rugăciune pentru toate neamurile»? Dar voi aţi făcut din ea o peşteră de tâlhari!” (Marcu 11:17). Ei se concentrează asupra unui aspect diferit al activităţii lui Isus: faptele sale. Interogaţia istorică glisează de la „Ce a vrut Isus să spună prin aceste cuvinte?” la „Ce a vrut Isus să spună când a făcut acest lucru?”. Cuvintele de condamnare, spun aceşti savanţi, vin de la evanghelişti. Însă acţiunea răsturnării meselor, continuă acest argument, a fost un eveniment real din viaţa lui Isus din Nazaret cel istoric. Dar ce a vrut Isus să spună când a făcut acest gest?

Aici putem face legături între acţiunea lui Isus şi conţinutul apocaliptic al bunei sale vestiri, şi anume iminenţa Împărăţiei lui Dumnezeu. Credinţa într-un Templu reînnoit, mai mare şi mai frumos, este în armonie cu acest mesaj. Am remarcat deja că această credinţă este atestată în

Sulul Templului de la Qumran. Alte texte şi tradiţii apocaliptice evreieşti menţionează şi ele un Templu îmbunătăţit la Sfârşitul Vremurilor. Dar şi Biblia presupune existenţa unui astfel de Templu: la final, potrivit lui Isaia, Templul va fi deschis întregii omeniri. Acelaşi lucru îl spune şi Cartea lui Tobit[4], un text datat în perioada invaziei asiriene a regatului de nord, cel al Israelului – aşadar prin 722 î.Cr. –, dar, în realitate, scris imediat înainte de perioada Macabeilor (cca 200 î.Cr.): „Şi templul lui Dumnezeu se va ridica, dar nu aşa ca acel de mai înainte, până nu se vor împlini timpurile veacului. Şi după aceea se vor întoarce din robie şi vor zidi minunat Ierusalimul, şi templul lui Dumnezeu se va face din nou în el pentru toate neamurile veacului – zidire măreaţă, cum au grăit despre el proorocii."[5]

Răsturnarea meselor, potrivit acestei interpretări, are menirea de a consolida pur şi simplu mesajul profetic al lui Isus, inclusiv în mod vizual. El a pus în act o nimicire simbolică a *acestui* Templu, anticipându-i distrugerea *eshatologică*. La Sfârşitul Vremii, Dumnezeu va dărâma acest Templu, cel ridicat de Irod, pentru a-l înlocui cu un altul, plin de slavă, definitiv şi eshatologic, cel al Împărăţiei, „nefăcut de mână omenească". O asemenea prevestire a distrugerii nu implică neapărat un blam aruncat asupra templului din vremea respectivă. Isus nu a făcut nici o judecată negativă. Acţiunea sa avea mai curând menirea de a profeţi vizual apropierea Sfârşitului.[6]

Această interpretare este posibilă şi chiar credibilă. Este coerentă cu alte teme apocaliptice evreieşti cu privire la Templul de la Sfârşitul Veacului. În plus, mai are şi capacitatea de a lămuri toate celelalte tradiţii cu o atitudine

---

[4] Traducerile din cărţile necanonice ale Vechiului Testament sunt preluate din versiunea ortodoxă sinodală (n. tr.).

pozitivă privitoare la Templu, pe care le-am văzut la Pavel şi în evanghelii, şi pe care le vom vedea mai apoi în Faptele Apostolilor, care zugrăvesc comunitatea apostolică originară frecventând Templul. Discipolii ulteriori ai lui Isus preţuiau Templul pentru că şi Isus îl preţuise. Profeţia sa plastică privind iminenta lui nimicire, pusă în scenă în Curtea Neamurilor, nici nu a implicat, nici nu a proclamat vreo condamnare a Templului sau a funcţiei sale. Era doar o altă cale de a anunţa iminenţa Împărăţiei.[7]

Tema distrugerii Templului şi a cetăţii atârnă greu în toate relatările evanghelice. În multe locuri din istoriile lor, evanghelişti îl zugrăvesc pe Isus prevestind cu multă vigoare nimicirea Templului. „Vezi tu aceste zidiri mari?" întreabă Isus al lui Marcu. „Nu va rămâne aici piatră pe piatră care să nu fie dărâmată." Isus al lui Ioan proroceşte: „Stricaţi templul acesta şi în trei zile îl voi ridica". Matei şi Luca îl înfăţişează pe Isus spunând: „Iată că vi se lasă casa pustie". Ulterior, Luca îl descrie pe Isus tânguindu-se pentru cetate atunci când îi prevede nimicirea. În cele din urmă, în faţa Sinedriului, Isus al lui Marcu este acuzat că va distruge chiar el Templul. Iar la judecata lui Ştefan din Fapte, acuzatorii săi pretind că „în adevăr, l-au auzit [pe Ştefan] zicând că acest Isus din Nazaret va dărâma locaşul acesta şi va schimba obiceiurile pe care ni le-a dat Moise". „Locaşul" de aici se referă la Templu.[8]

Oare chiar a prezis Isus apropiata nimicire a Templului prin anul 30 d.Cr.? De vreme ce toate evangheliile au fost scrise după căderea Ierusalimului din 70 d.Cr., este dificil de zis. Poate că această temă, prezentă în atât de multe şi de diferite versiuni ale textelor din Noul Testament, reprezintă cu adevărat o reamintire şchioapă a unei profeţii autentice a lui Isus din Nazaret, şi anume faptul că Dumnezeu va înlocui acest Templu cu cel final, la sfârşitul vremurilor.

Posibil. Însă cu privire la acest punct întâlnim o altă tăcere stânjenitoare. Cea a lui Pavel.

Epistolele lui Pavel datează dinainte de evanghelii cu una sau două generații. El este *singurul* autor din Noul Testament despre care nu se poate pune în discuție dacă a trăit înainte de nimicirea Ierusalimului de către romani. Pavel îi cunoaşte personal pe Petru şi, probabil, pe alți primi ucenici ai lui Isus. Instrucțiunile date comunităților sale de neevrei cu privire la apropierea Împărăției lui Dumnezeu – asociată, în această fază a mişcării creştine de după înviere, cu a doua iminentă venire în slavă a lui Isus – reprezintă o parte vie şi vitală a evangheliei, pe care el pretinde că o are dintr-o tradiție anterioară, prin apostolii originari. De pildă, în cea mai timpurie epistolă a sa, I Tesaloniceni, Pavel spune: „Iată, în adevăr, ce vă spunem prin Cuvântul Domnului", apoi trece la descrierea evenimentelor de la sfârşitul lumii. Comunității din Corint îi spune: „V-am învățat înainte de toate, aşa cum am primit şi eu", cu alte cuvinte tradițiile despre moartea lui Isus şi aparițiile sale de după înviere, pe care Pavel le pune în legătură cu iminenta sa revenire.[9]

Aici, aşadar, e problema. Dacă Isus a făcut cu adevărat o astfel de profeție spectaculoasă despre nimicirea Templului (după cum îl înfățişează capitolul al treisprezecelea din Marcu făcând); sau dacă *a pus* cu adevărat *în scenă* o asemenea profeție dramatică, într-un moment-cheie al misiunii sale (scena din Templu cu schimbătorii de bani, aşa cum este interpretată de savanții moderni); dacă Pavel a fost tovarăş cu acei oameni care au cunoscut profeția (aşadar care au fost cu Isus în Ierusalim la acel Paşte); dacă Pavel propovăduieşte comunităților sale peste tot în epistole semnele apropierii Împărăției, cum de *nu ştie Pavel despre această profeție a lui Isus*?

Astăzi avem numai şapte epistole ale lui Pavel. Acesta a fost un apostol activ timp de aproximativ 30 de ani. Cu siguranță el a dictat mai mult de şapte epistole în tot acest timp. Cea mai mare parte a corespondenței sale s-a pierdut, iar aceasta e posibil să fi inclus descrierea acțiunii lui Isus din Templu, precum şi prevestirea distrugerii Templului. Însă în epistolele pe care le avem învățătura eshatologică a lui Pavel despre apropierea Sfârşitului Veacurilor reprezintă tradiții despre care el pretinde că se revendică de la Isus şi de la primii săi discipoli. Mai sunt şi alte locuri din epistolele sale unde descrie evenimentele de la sfârşitul lumii: în I Tesaloniceni 4, unde descrie a doua venire a lui Isus şi învierea morților de la sfârşitul lumii; în I Corinteni 15, unde dezbate aceeaşi temă; în capitolul 8 de la Romani, unde vorbeşte despre mântuirea întregii omeniri; ori în capitolul 15, unde abordează toate aceste teme. Totuşi, nicăieri nu spune comunităților sale, potrivit „cuvântului Domnului", că nimicirea Templului ar fi un semn al apropierii Împărăției.[10]

Templul a căzut în anul 70 d.Cr., iar toți evangheliştii au scris după acest an. Izvorul predicțiilor evanghelice cu privire la nimicirea Templului se poate să fi fost evenimentul istoric însuşi – un eveniment pe care Isus şi contemporanii săi, ca Pavel, nu l-au putut concepe. Dar, dacă aşa stau lucrurile, nu putem să nu punem două întrebări, una literară, iar cealaltă istorică. Astfel, la nivel literar, cum contribuie aceste prevestiri retrospective cu privire la Templu la țeserea intrigii laolaltă cu cele două istorii diferite pe care ni le spun Marcu şi Ioan? Şi ce legătură au, din punct de vedere istoric, chestiunile care privesc Templul cu motivele pentru care a fost răstignit Isus din Nazaret?

SĂRBĂTORILE IUDEILOR

Să ne apropiem de aceste două seturi diferite de întrebări, cele literare şi cele istorice, trecând în revistă şi comparând cele două itinerarii diferite ale misiunii lui Isus pe care sursele neotestamentare ni le oferă.

În Marcu, Matei şi Luca, Isus merge la Ierusalim pentru Paşte o singură dată, la finalul misiunii. Alți pelerini îi sărbătoresc intrarea, salutându-l ca pe un mesager al Împărăției care urmează să vină. Iar strigătele mulțimii cheamă după ele regalitatea, în special pe cea a lui David. Astfel, la Marcu citim: „Binecuvântată este Împărăția care vine, Împărăția părintelui nostru David! Osana în cerurile preaînalte!" La fel şi la Matei: „Osana, Fiul lui David! Binecuvântat este Cel ce vine în Numele Domnului! Osana în cerurile preaînalte!" La Luca mulțimile strigă: „Binecuvântat este Împăratul care vine în Numele Domnului! Pace în cer şi slavă în locurile preaînalte!" Intrarea mesianică sau regală se continuă imediat cu scena din Templu, unde Isus răstoarnă mesele schimbătorilor de bani. Ca o consecință a acestei acțiuni, Isus îşi atrage duşmănia preoților, care hotărăsc să-l ucidă. Însă, afirmă tradiția sinoptică, Isus era foarte popular. Din acest motiv preoții sunt nevoiți să îl aresteze în taină, „nu în timpul praznicului, ca nu cumva să se facă tulburare în norod". În scenariul sinoptic, cu alte cuvinte, amploarea entuziasmului mulțimilor care îl înconjurau pe Isus în cetate duce la arestarea lui în secret.[11]

În acea noapte de joi, după masa de Paşte, la 15 nisan, preoții ostili lui Isus din evangheliile sinoptice îşi încearcă norocul. Mulțimea de evrei trimisă de mai-marii preoților îl capturează pe Isus în grădina Ghetsimani. Apoi îl aduc în fața unui Sinedriu complet, consiliul preoțesc conducător. Acolo, marele preot îi pune lui Isus această întrebare: „Eşti Tu Cristosul (Mesia), Fiul lui [Dumnezeu]?" La Marcu Isus confirmă în mod dramatic această identificare: „«Da, sunt»,

i-a răspuns Isus. «Şi veţi vedea pe Fiul Omului» – apelativul pe care Isus şi-l dă sieşi în evanghelii – «şezând la dreapta puterii [altfel spus, Dumnezeu] şi venind pe norii cerului»„. Marele preot consideră această afirmaţie o blasfemie, iar consiliul îl osândeşte pe Isus la moarte. După care, devreme în dimineaţa zilei următoare, întregul Sinedriu se reuneşte a doua oară şi îl trimite pe Isus în faţa lui Pilat, care îl întreabă (neaşteptat): „Eşti tu regele iudeilor?" Isus îi răspunde: „Tu zici."[12]

În această clipă apare brusc o mulţime ostilă. Faptul este cumva inexplicabil, de vreme ce popularitatea lui Isus îi obligase pe preoţi să lucreze în taină, cu numai câteva ore mai înainte. Mulţimea insistă să fie eliberat Barabbas, un cunoscut răsculat şi ucigaş, şi nu Isus. Pilat este ezitant şi doreşte să fie pe placul poporului, astfel că face întocmai. Apoi îl trimite pe Isus să fie răstignit împreună cu alţi doi răsculaţi, „tâlhari" (*robbers* în traducerea RSV). Acuzaţia este scrisă deasupra crucii lui Isus: „Regele iudeilor". Isus moare câteva ore mai târziu, înainte de începutul Sabatului. Însoţitoarele sale ţin şi ele Sabatul, aşteptând până duminică dimineaţă pentru a merge la mormânt, care, vor descoperi ele, este gol. Celelalte două evanghelii sinoptice, Matei şi Luca, variază în detalii, însă în general urmează aceeaşi linie ca Marcu.

Firul istoriei de la Ioan este mult diferit. Isus merge în mai multe rânduri la Ierusalim. După ce, în altă scenă, a fost cufundat în apă de către Ioan Botezătorul, Isus intră în cetate pentru Paşte, când va pune în act şi scena din Templu. La acel punct, Isus îi numeşte pe „iudei" nimicitori ai Templului, într-o profeţie care de fapt nu priveşte distrugerea Templului, ci chiar învierea lui Isus : „Stricaţi templul acesta şi în trei zile îl voi ridica. [...] Dar El le vorbea despre templul trupului Său". Incidentul nu îi aduce necazuri lui Isus nici atunci când are loc, nici când revine în

cetate pentru altă sărbătoare, trei capitole mai târziu. Într-adevăr, când intră în Ierusalim, Isus al lui Ioan propovăduieşte în Templu şi în complexul de clădiri al acestuia. Cu privire la primirea lui Isus în Ierusalim şi în perspectiva arestării sale ulterioare însoţite de învinuiri grave, scena Templului de la Ioan este cu totul irelevantă.[13]

Numai în timpul ultimei călătorii pentru Paşte este Isus salutat de mulţimi în termeni mesianici. „Binecuvântat este cel ce vine întru numele Domnului! Regele lui Israel!" Totuşi, fără ştiinţa ucenicilor lui Isus, marele preot şi fariseii, mult înainte de sărbătoare, se adunaseră deja în plen într-o şedinţă a Sinedriului pentru a discuta soarta lui Isus şi a stabili cum urmau să procedeze. Dar ce a stârnit îngrijorarea lor, în relatarea de la Ioan, dacă nu scena din Templu? Preoţii, spune Ioan, erau îngrijoraţi de potenţialele consecinţe militare şi politice ale învierii din morţi a lui Lazăr, săvârşită de Isus. (De ce şi cum i-ar fi preocupat asta pe romani nu ni se explică nicăieri.) Temându-se că, de vreme ce Isus săvârşeşte astfel de semne, romanii ar putea „veni şi ne vor nimici şi locul nostru cel sfânt" – altfel spus, Templul –, „şi neamul", consiliul a hotărât moartea lui Isus. După cum observă marele preot Caiafa, „este în folosul vostru să moară un singur om pentru norod şi să nu piară tot neamul"[14].

În acea noapte de joi, 14 nisan, Isus ia ultima cină cu discipolii săi. (Această „Ultimă Cină" *nu* este masa de Paşte, care, potrivit cronologiei lui Ioan, va avea loc în noaptea următoare, cea de vineri.) Plimbându-se prin grădină, după aceasta, Isus este arestat. Arestarea este făcută de poliţia templului (alcătuită din localnici) şi de un detaşament de soldaţi romani (care veniseră împreună cu Pilat de la Cezareea). Aceştia îl duc pe Isus la Anna, socrul lui Caiafa, care îl întreabă pe Isus despre „ucenicii şi învăţătura sa". Isus răspunde că el şi-a dat învăţătura mereu în mod

deschis, atât în sinagogi, cât şi în Templu, „unde se adună toţi iudeii, şi n-am spus nimic în ascuns”. Isus este dus apoi în faţa lui Caiafa, marele preot, deşi nu are loc nici un dialog între cei doi.[15]

Dimineaţa, preoţii îl duc pe Isus în pretoriu, în faţa lui Pilat. Acesta din urmă îl întreabă pe neaşteptate: „Eşti tu regele iudeilor?” După câteva replici şi eliberarea lui Barabbas, un „tâlhar” (*robber*, cum traduce RSV; din nou termenul folosit este *lestés*, „revoluţionar”), şovăitorul Pilat se înclină în faţa voinţei preoţilor, a forţei lor poliţieneşti şi a unei mulţimi de evrei adunate brusc de niciunde, ostilă lui Isus. (Din nou, asemenea evangheliştilor sinoptici, Ioan nu se osteneşte să ne explice cum s-ar potrivi popularitatea imensă a lui Isus – pentru care a fost de trebuinţă ambuscada din grădină – cu impopularitatea sa extremă, la numai câteva ore după arestare, literalmente de la apus până în zori.) Isus este răstignit pe cruce devreme în după-amiaza de vineri, cam la ora la care mieii de Paşte erau sacrificaţi la templu. Deasupra sa este atârnată acuzaţia: „Isus Nazarineanul, regele iudeilor”. Isus este îngropat vineri, înainte de amurg, chiar înainte să înceapă masa de Paşte. Devreme, în dimineaţa duminicii următoare, Maria Magdalena descoperă mormântul gol. Puţin după aceasta îl întâlneşte pe Cristos înviat, care mai târziu li se arată şi discipolilor săi.[16]

Sinopticii şi Ioan relatează două versiuni ale unei singure istorii originare. Variaţiile lor însă sunt cele care ne spun multe despre scopul lor istoric. Vedem foarte limpede aceste lucruri atunci când comparăm cronologiile lor narative, cu alte cuvinte şirul evenimentelor. De vreme ce Matei şi Luca îl urmează îndeaproape pe Marcu, îl voi considera pe Marcu reprezentant al tradiţiei sinoptice. Şi, de vreme ce eu cred că Marcu este anterior lui Ioan, voi număra fiecare episod

individual din evanghelii potrivit secvenței evenimentelor de la Marcu.

ITINERARUL LUI ISUS LA MARCU ȘI IOAN

Marcu	Ioan
1. Misiunea în Galileea	1. Misiunea în Galileea, Iu Ierusalim
	4. „Purificarea Templului“
	5. Învățătura dată pe Mun Templului
	8. „Procesul“ din fața Sine (cap. 11)
2. La Ierusalim, pentru ultimul Paște	2. La Ierusalim, pentru ult Paște
3. Intrarea triumfală	3. Intrarea triumfală
4. „Purificarea Templului“	
5. Învățătura dată pe Muntele Templului	5. Învățătura dată pe Mun Templului
6. Ultima Cină (Paștele)	6. Ultima Cină (dinainte d
7. Ambuscada și arestarea (gloata de iudei)	7. Ambuscada și arestarea de iudei)
8. Procesele din fața Sinedriului	8. Audierea în fața lui Ann
9. Interogatoriul în fața lui Pilat	9. Interogatoriul în fața lui
10. Crucificarea ca „Rege al iudeilor“	10. Crucificarea ca „Rege al iudeilor“

Numărul 4, „Purificarea Templului”, după cum am observat deja, lipseşte din succesiunea evenimentelor între cele două tradiții evanghelice. Alte două diferențe majore trebuie să fie de asemenea remarcate. Una este componența socială a grupului care l-a arestat pe Isus. Evangheliile sinoptice (vezi numărul 7) vorbesc despre o „gloată” de iudei sau de o „mulțime”. Ioan însă numeşte poliția Templului, cu alte cuvinte agenții marelui preot, care lucrează împreună cu un detaşament de soldați romani, agenții lui Pilat. În sfârşit, numărul 8, care relatează cele petrecute între Isus şi preoți, chiar înainte de execuția sa, este şi el foarte diferit. A fost oare Isus „judecat” în fața întregului Sinedriu şi învinuit de blasfemie (cum zice Marcu), ori a fost doar interogat separat de Anna şi apoi (posibil) de Caiafa (cum citim la Ioan)? Evanghelia după Ioan, cu alte cuvinte, nu descrie vreun consiliu preoțesc complet, întrunit în noaptea în care a fost arestat Isus, ci, chiar mai uimitor, nu vorbeşte nici de învinuirea de blasfemie. Pentru Ioan ceea ce motivează deciziile Sinedriului (ținut chiar înainte ca Isus să sosească în cetate pentru ultima oară) cu privire la Isus este politica, nu religia. Sinedriul se temea de Roma.

Vom analiza în detaliu aceste diferențe, încercând să discernem istoria autentică din spatele acestor evenimente. Pentru a ajunge acolo însă, trebuie să subliniem şi locurile unde cele două tradiții *sunt în armonie*. Dacă scoatem între paranteze numărul 4, fluida povestire despre „Purificarea Templului”, cele două evanghelii prezintă aceeaşi secvență a evenimentelor pentru călătoria finală a lui Isus. În amândouă tradițiile, Isus călătoreşte la Ierusalim pentru ultimul Paşte (numărul 2). Mulțimile entuziasmate îl înconjoară, strigând diferite teme şi titluri mesianice (numărul 3, „Intrarea triumfală”). Apoi Isus dă învățătură pe Muntele Templului (numărul 5). Mai târziu, el şi discipolii săi iau o masă laolaltă (numărul 6), după care lui Isus i se

pregăteşte o ambuscadă, este arestat (numărul 7) şi interogat de autoritățile evreieşti şi romane (numerele 8 şi 9). Înaintea amurgului zilei de vineri, Isus moare răstignit ca „Rege al iudeilor” (numărul 10). Aşadar, atât sinopticii, cât şi Ioan urmează aceeaşi ordine a acestor evenimente de la sfârşit. Detaliile pe care le dau ei pot fi divergente, însă succesiunea evenimentelor concordă la toți.

De aceea, recomand să începem cu ceea ce ştim că sunt fapte istorice concrete, şi mai apoi să reflectăm asupra tradițiilor evanghelice având în minte acest lucru. Cel mai sigur fapt pe care îl cunoaştem despre viața lui Isus este moartea lui. *Isus a fost crucificat, cu alte cuvinte a fost executat de Pilat*. Faptul că a fost aclamat cu apelative mesianice în vremea intrării sale triumfale, că a fost executat sub acuzația că se credea „rege al iudeilor”, că a fost răstignit între doi membri ai insurecției (*lestaí*, *robbers*, cum traduce RSV), la care se adaugă faptul răstignirii în sine, o pedeapsă rezervată de Roma în special pentru membrii unei insurecții – convergența tuturor acestor tradiții evanghelice împreună cu acest prim fapt istoric mai sus amintit indică în direcția unei crime politice cu privire la uciderea lui Isus. Pilat l-a executat pe Isus ca pe un membru al insurecției deoarece credea că Isus reprezintă un pericol politic şi, posibil, militar. „Insurecție” înseamnă răzvrătire armată, iar Roma nu putea tolera astfel de acțiuni ale popoarelor supuse.

Împotriva acestei reconstituiri pledează însă un alt fapt istoric indiscutabil: nici un discipol apropiat al lui Isus nu a fost arestat şi executat, nici de Paşti, nici după Paşti, de vreme ce s-au stabilit cu toții la Ierusalim. Evangheliile nu istorisesc vreo răstignire în masă a discipolilor lui Isus, şi nici Iosefus nu aminteşte de aşa ceva. Dacă ar fi avut loc asemenea evenimente, mai ales de Paşti, Iosefus le-ar fi menționat cu siguranță.

Acest fapt subminează concluzia precedentă. Dacă Pilat credea că Isus era primejdios din punct de vedere militar sau politic, i-ar fi adunat şi executat pe Isus şi pe ucenicii săi imediaţi. Când Roma nimicea un lider carismatic, ea risipea şi mulţimile adunate în jurul acestuia, după cum Iosefus ne relatează de atâtea ori. Faptul că, dintre toţi cei asociaţi mişcării lui Isus, singurul care a murit a fost Isus ne duce la concluzia că Pilat ştia foarte bine că Isus *nu* era periculos. (Cei doi *lestaí* împreună cu care moare nu sunt prezentaţi nicăieri ca făcând parte din mişcarea lui Isus.) Atunci de ce l-a executat Pilat pe Isus, şi mai ales prin răstignire?[17]

În cele din urmă, avem un alt fapt care ne consolidează opinia că Pilat ar fi ştiut că Isus nu este deloc primejdios: *după moartea lui Isus, comunitatea primilor săi adepţi se stabileşte la Ierusalim*. Pilat a rămas prefect, iar Caiafa, mare preot mulţi ani după moartea lui Isus, până în anul 36 d.Cr. Evident, încă din vremea răstignirii lui Isus până la finalul administraţiei lui Pilat, ucenicii lui Isus nu s-au temut deloc că vor fi catalogaţi ca membri ai unei insurecţii, sau că vor fi confundaţi cu unii de acest fel. La urma urmei, ei şi-au stabilit reşedinţa în oraş la scurt timp după ce liderul lor a fost executat. La fel, nici Pilat nu a fost preocupat de ucenicii lui Isus, nici de o posibilă răzvrătire a acestora. Pilat i-a lăsat în pace. Şi iarăşi: atunci de ce Pilat l-a executat pe Isus ca şi cum ar fi crezut că Isus este primejdios? Sau, punând altfel problema: cum de a ştiut Pilat că Isus nu este cu adevărat periculos?

Să luăm în considerare secvenţa evenimentelor din ultima lună a vieţii lui Isus, aşa cum ne este transmisă de ambele tradiţii evanghelice, ceea ce înseamnă să scoatem între paranteze scena din Templu.

O linie dreaptă uneşte aclamaţia mesianică a intrării triumfale a lui Isus în Ierusalim cu moartea sa ca rege al

iudeilor. Ceea ce uneşte cele două evenimente este copleşitoarea popularitate a lui Isus cu prilejul acelui Paşte. Numai ultima sa călătorie la Ierusalim (printre celelalte pe care le-a făcut pentru a da învățătură) este marcată de această intrare triumfală.

Dacă luăm în serios entuziasmul mulțimii de pelerini, va trebui să subliniem alte două aspecte ale istoriei Pătimirii. Primul priveşte ceva nemenționat de evanghelişti, al doilea, un lucru pe care aceştia îl scot în evidență.

Ceea ce lipseşte în toate variantele relatării evanghelice este orice aluzie la un răspuns roman ferm față de aclamarea mesianică a intrării triumfale a lui Isus în Ierusalim. După cum observă un istoric, „o asemenea demonstrație publică, însoțită de aclamații ca «rege» sau «împărăție», ar fi inflamat de îndată spiritele. Paştile erau un prilej foarte potrivit pentru tulburări şi răzmerițe ale gloatei, şi atât marele preot, cât şi prefectul roman erau în alertă". Totuşi, în toate cele patru evanghelii această gălăgioasă demonstrație publică nu provoacă nici un răspuns din partea autorităților iudaice şi romane de a diminua entuziasmul mulțimilor. Isus pur şi simplu îşi petrece restul timpului propovăduind în curtea Templului întreaga săptămână dinaintea Paştilor.[18]

Al doilea aspect al relatării Pătimirii subliniat în toate evangheliile este imperativul arestării lui Isus în secret. Tradițiile despre aclamarea publică a lui Isus sunt coerente cu această parte a istorisirii: popularitatea lui Isus sileşte autoritățile să-l aresteze în taină. Dacă l-ar fi arestat pe Isus în public, mai ales în vreme ce predica în curtea Templului, ar fi riscat să stârnească o răzmeriță – ceva ce Pilat şi preoții voiau să evite cu orice preț. Prefectul şi marele preot erau mereu în aceeaşi tabără în această privință. Cetatea era asemenea unei oale sub presiune în vremea sărbătorilor, iar

orice tulburare – care putea lesne degenera într-o violență scăpată de sub control – îi putea costa pe cei doi funcția.[19]

Cu privire la ultimul punct – arestarea lui Isus în taină, noaptea – trebuie să analizăm modul şi timpul compunerii acestei naraţiuni în cele două tradiții evanghelice. Era vorba de o „gloată” de evrei trimisă de mai-marii preoților (la sinoptici)? Sau de un contingent amestecat, alcătuit din poliția templului şi soldați romani (la Ioan)? Dacă acceptăm prima variantă, ne întrebăm cât de secretă putea fi păstrată o asemenea acțiune a mulțimii. Dacă acceptăm cea de-a doua variantă, atunci Pilat însuşi era deja prins în aceste ițe. Soldații romani primeau ordin numai de la el, nu de la preoți. Iar dacă Pilat era deja amestecat în arestarea lui Isus, nu mai avea sens să îl interogheze public mai târziu, după cum ne înfățişează istoria evanghelică. Pilat se hotărâse deja.[20]

Apoi, ce rost aveau aceste „procese” ținute în fața Sinedriului complet (unul sau două, după sinoptici), ori acela înaintea lui Pilat, care s-a transformat într-o audiere în fața unei ostile mulțimi de evrei (după sinoptici şi Ioan)?[21]

Dacă vrem să susținem că Isus a fost arestat înainte de Paşte, probabilitatea unui proces în fața Sinedriului se risipeşte complet. Preoții aveau îndatoriri urgente şi copleşitoare la Templu, cu prilejul sărbătorii. Nu doar că trebuiau să se asigure că oamenii aveau acces la purificările rituale cerute pentru Paşte, ci trebuiau să pregătească locurile din curțile Templului rezervate sacrificiilor pe care aveau să le aducă zecile de mii de oameni. Urmau jertfe de oi şi capre, care erau sacrificate în spațiile din curțile Templului, cu o scurtă pauză la finele zilei de 14 nisan.

Iosefus ne desluşeşte această scenă. Ne istoriseşte un riguros recensământ făcut de preoți cu prilejul unui Paşte. Ei au estimat că o singură oaie reprezenta cina unui grup de 10 persoane. (La acest număr, care ne-ar putea spune câte

persoane se aflau în oraş pentru sărbătoare, trebuie să adăugăm femeile şi copiii.) Iosefus ne spune că au numărat un total de 255.600 de oi sacrificate, aşadar tot atâția iudei sacrificatori. Cum au putut avea loc toate aceste sacrificii în cele câteva ore ale după-amiezii e un fapt care îi nedumereşte pe istorici – cu toate astea, s-a întâmplat. Nu este vorba atât de numărul oferit de Iosefus, cât de impresia pe care o lasă. Preoții erau responsabili pentru ca toate lucrurile să se desfăşoare cum trebuie şi la timp, iar mai apoi Templul să fie curățat şi pregătit pentru slujbele care urmau să aibă loc în ziua următoare. Paştile erau sărbătoarea cea mai solicitantă şi mai dificilă din întreg calendarul.[22]

Din acest motiv, prezența la Marcu nu a unei singure întruniri a Sinedriului, ci a două şedințe în noaptea de atunci este foarte greu de acceptat, mai ales dacă ținem seama că preoții avuseseră o zi întreagă în care au gestionat activitatea de la Templu, în special sacrificiile, apoi au luat parte la mesele lor comemorative. Matei îl urmează şi el pe Marcu, vorbind despre două întruniri. Luca, mai rezonabil, reduce numărul celor două şedințe la una singură. Totuşi, în mod realist, dacă am dori să considerăm noaptea de 15 nisan ca fiind cea a arestării lui Isus, numărul audierilor din fața Sinedriului ar trebui să fie zero.

De asemenea, dacă Isus era deja arestat, nu ar fi fost nevoie de o astfel de urgență cu totul neverosimilă şi neplauzibilă. Putea fi foarte uşor ținut în închisoare până la sfârşitul sărbătorii, când pelerinii exaltați ar fi făcut calen-toarsă spre casele lor. Scenele proceselor iudaice, în special cele de la Marcu şi Matei, unde au loc confruntări față în față între marele preot („Eşti tu Mesia, Fiul lui Dumnezeu?") şi Isus („Eu sunt"), sunt cât se poate de puternice atât din punct de vedere dramatic, cât şi – mai mult chiar – teologic. Totuşi, din punct de vedere istoric –

ținând cont de faptul că preoții au avut cea mai istovitoare zi de peste an –, probabilitatea ca un astfel de proces să fi avut loc se risipeşte cu totul.[23]

„Procesul" din fața lui Pilat prezintă însă alte probleme de plauzibilitate istorică. Probabilitatea ținerii unui astfel de proces public este absolut nulă, în lumina popularității lui Isus. Din punct de vedere istoric, popularitatea lui Isus este *condiția*, atât necesară, cât şi suficientă, a arestării şi răstignirii sale. Totuşi, în toate cele patru evanghelii mulțimile evreieşti sunt acolo cerând moartea lui Isus şi strigând pentru eliberarea lui Barabbas, ucigaş şi răsculat. Doar cu o noapte înainte însă, popularitatea lui Isus era atât de mare, încât a trebuit să fie arestat în secret.[24]

Trădarea deplină a mulțimii (care ar fi avut loc peste noapte) nu este deloc lămurită de evanghelii. Dacă mulțimea din Ierusalim îl ura atât de mult pe Isus, atunci Pilat nu ar fi avut nici un motiv ca să-l răstignească. Isus nu ar fi reprezentat deloc un factor destabilizator. În plus, Pilat s-ar fi dovedit cu totul incompetent dacă ar fi eliberat un cunoscut membru al insurecției, Barabbas, doar pentru că mulțimea îi spusese asta. Mulțimea ostilă a iudeilor pare o născocire a evangheliştilor, foarte potrivită ca să-l disculpe pe Pilat.[25]

Din nou, scena din fața lui Pilat are o funcție apologetică şi teologică. Roma este binevoitoare. Evreii sunt malefici. (Referindu-se la această scenă, „Petru" cel din Faptele Apostolilor 3:13 spune acelaşi lucru atunci când dă învățătură despre Isus, „pe care voi" – evreii din Ierusalim – „l-ați dat în mâna lui Pilat şi v-ați lepădat de El înaintea lui, măcar că el era de părere să-I dea drumul".) Văzut ca o punere în scenă, procesul în fața lui Pilat este foarte eficient. Din punct de vedere istoric însă, scena nu stă în picioare, precum am spus atunci când am discutat despre popularitatea lui Isus şi moartea pe cruce.

Dar pentru ce motiv discipolii apropiați ai lui Isus nu au fost şi ei arestați şi executați? Dacă Pilat era convins că Isus este un revoluționar radical, predicând răzvrătirea împotriva Romei, o asemenea razie era o parte firească din operațiune. A face din membrii unei insurecții un exemplu pentru alții şi a înăbuşi răzmerițele era modul obişnuit al Romei de a-şi conduce imperiul. Răstignirea făcea cunoscută peste tot toleranța zero a Romei pentru rebeli.

Dimpotrivă, aflăm din evanghelii că ucenicii lui Isus, cu toate că aveau „săbii" atunci când se aflau în Ghetsimani, fug cu toții înfricoşați când liderul lor este arestat. Oare să fi fost poliția Templului şi soldații romani chiar atât de incompetenți?

Unii cercetători, care preferă să-l vadă pe Isus ca pe liderul unei răzvrătiri armate, îşi imaginează că apostolii chiar aveau arme în Ghetsimani. Traducerea latină şi engleză a evangheliilor favorizează această opțiune. La Marcu citim că un discipol scoate sabia şi taie urechea slujitorului marelui preot. Isus al lui Matei, după acest incident, îi spune ucenicului său: „Pune-ți sabia la locul ei, căci toți cei ce scot sabia de sabie vor pieri". Luca înfrumusețează scena şi-l face pe Isus să îi realipească în mod miraculos urechea slujitorului. La Ioan aflăm că tăietorul ar fi Petru, care avea „sabia" la sine. Isus îşi mustră ucenicul, însă nu înfăptuieşte nici un miracol vindecător.[26]

În acest pasaj al evangheliei nu este suficientă cunoaşterea limbii greceşti originale, ci trebuie cunoscută şi ebraica aflată în spatele ei. Chestiunea este esențială atât pentru traducerea engleză, cât şi pentru înțelegerea istorică. În textul original grecesc, cuvântul tradus aici prin „sabie" este *máchaira*. Unul dintre sensurile acestui cuvânt – după cum ne spun şi vechile traduceri latineşti – este, într-adevăr, „sabie" (latinescul *gladius*). Însă nu acesta e sensul originar

al termenului, ci mai curând „cuțit”, marele cuțit utilizat pentru sacrificiul ritual de animale. (Aceasta este definiția dată termenului în dicționarele standard greco–engleze.) În ciuda echivalentului latin şi a traducerii englezeşti pentru *máchaira*, vreau să subliniez că sensul de „cuțit” este cel mai plauzibil din punct de vedere istoric în acest context.[27]

Să discutăm aceste pasaje care privesc evenimentele din grădina Ghetsimani luând în considerare sensul de „săbii”. Înainte de toate, săbiile sunt mari, stânjenitoare şi grele. Mai mult, pentru a şti să le mânuieşti este nevoie de antrenament. Cu alte cuvinte, sunt arme pentru profesionişti, aşa cum sunt soldații. În plus, dată fiind mărimea lor, sunt anevoie de ascuns. (Cum te deplasezi arătând ca şi cum nu ai avea o sabie la tine, deşi ai una?) În fine: cum poți tăia urechea cuiva cu o sabie? (Răspuns: cu mare migală!)

În cele din urmă, avem la îndemână o utilizare biblică esențială a acestui termen în textul grec al Genezei: scena sacrificiului lui Isaac. Cuvântul corespunzător din textul ebraic este *machelel*, care înseamnă „cuțit sacrificial”. Vechii traducători evrei ai Genezei au ales termenul *máchaira* pentru a desemna ceea ce se afla în mâna lui Avraam. În acel context, cuvântul poate însemna doar „cuțit”. Isaac urma să fie adus jertfă, deci să-i fie tăiate arterele gâtului. Sabia decapitează, tăieturile mici şi precise, cum sunt cele cerute de sacrificiile sângeroase, pot fi făcute numai cu un cuțit.[28]

Prin urmare, în Ghetsimani, unii ucenici ai lui Isus din Nazaret poate că purtau cu ei asemenea *máchairai*. Lucrul este foarte plauzibil, dat fiind că se aflau la Ierusalim pentru Paşte. Cel puțin o parte dintre ei se pregătiseră să meargă la Templu pentru a aduce sacrificiul pascal. Bărbații care făceau acest lucru trebuiau să aibă cu ei propriul cuțit sacrificial. Oraşul era plin de asemenea oameni. Să ne

amintim de numărătoarea făcută de Iosefus: 255.600 de miei pascali şi cel puţin 255.600 de *máchairai*. A purta un asemenea cuţit sacrificial cu prilejul sărbătorii nu însemna nicidecum o revoltă împotriva Romei. Pe scurt, evangheliile nu-i înfăţişează deloc pe discipolii lui Isus ca înarmaţi.

Dar chestiunea istorică nu s-a încheiat. Dacă Isus a fost arestat în taină, ce fel de grup ar fi dus la bun sfârşit această sarcină în modul cel mai eficient şi mai secret, o gloată înarmată de civili (ca la sinoptici), sau un detaşament de profesionişti (soldaţi romani şi poliţia Templului, ca la Ioan)? Eu înclin din nou către versiunea de la Ioan cu privire la persoanele care l-au arestat pe Isus. Totuşi, numărul celor implicaţi este imposibil. Ioan numeşte o cohortă romană, o *speíra*, în greaca lui Ioan, care ar fi cuprins sute de soldaţi, mai precis 480 de oameni, un număr greu acceptabil pentru o operaţiune sub acoperire. Însă scena de la Ioan nu vădeşte nici ea prea mult realism. Tot el ne relatează cum întreaga poteră a căzut la pământ când a încercat să-l aresteze pe Isus. Chestiunea istorică este următoarea: odată ce Isus este arestat de acel contingent de poliţie şi soldaţi, nu mai era necesară nici un fel de conversaţie a lui Isus cu marele preot sau a lui Isus cu prefectul. Oamenii aveau ordine precise. În zori, Isus ar fi putut fi dus direct la cruce.[29]

De ce să-l mai aresteze pe Isus – şi numai pe el? Pentru că atât preoţii, cât şi Pilat ştiau că Isus însuşi nu era deloc primejdios, prin urmare nici mişcarea pe care o conducea. Isus nu pregătea nici o insurecţie, nici nu înregimenta discipoli pentru a răsturna regimul colonial. Nu incita lumea la neplata impozitelor, nici nu stârnea revolte împotriva Romei. Nu făcea deloc pledoarie pentru rezistenţă armată. Ucenicii săi nu erau înarmaţi, nici nu puneau la cale o rebeliune.[30]

Dar întrebarea rămâne: *cum* au ştiut marele preot şi prefectul că Isus nu este cu adevărat primejdios? Răspunsul ne este dat de Evanghelia după Ioan – şi numai de Evanghelia după Ioan. Isus a mers la Ierusalim cu multe prilejuri, îndeosebi la sărbătorile care presupuneau pelerinaje. Cu aceste ocazii, el şi-a proclamat mesajul în Curtea Neamurilor, unde şi când putea fi sigur că va veni în contact cu cele mai mari mulțimi. El propovăduia în mod deschis despre apropierea Împărăției lui Dumnezeu şi despre necesitatea pocăinței ca pregătire pentru aceasta. Vorbea despre apropiata răscumpărare a lumii, despre învierea morților, despre triumful binelui, despre biruința finală a păcii. Dumnezeu îşi va aduce Împărăția pe pământ, nu armele omeneşti. Acest mesaj nu impieta în nici un fel asupra puterii romane, şi nici Pilat, nici Caiafa nu ar fi avut insomnii din cauza acestui lucru.

Atunci de ce Isus – şi numai Isus – a sfârşit pe cruce? Iarăşi, este necesar să cernem atent tradițiile evanghelice şi intențiile lor, aşternute în scris la mai multe decenii distanță de evenimentele pe care le relatează. Ceea ce reiese din aceste tradiții este că, în vremea intrării sale triumfale în Ierusalim, Isus este elogiat ca un vlăstar al casei lui David. După cum am observat şi mai sus, această aclamare populară se leagă imediat de acel *titulus* de deasupra crucii lui Isus, „Regele Iudeilor”.

Totuşi, în chip paradoxal, evangheliile lasă să se înțeleagă că nu s-a petrecut nimic după izbucnirea aceasta de entuziasm mesianic popular. La prima vedere, după spectacolul făcut de mulțimea exaltată, Isus se duce pur şi simplu la Muntele Templului – la Ioan, o făcuse oricum timp de doi ani – în zilele de dinaintea sărbătorii.

Dacă tradițiile privind aclamarea publică cu prilejul intrării triumfale sunt întemeiate istoric, şi dacă Isus s-a mişcat liber prin cetate în acea săptămână, atunci trebuie

să dăm socoteală *atât* de inacțiunea inițială a lui Pilat, *cât şi* de aceea a lui Caiafa, *dar şi* despre reacția lor ulterioară: arestarea şi executarea lui Isus – şi numai ale lui. Cum a fost posibil ca aceşti doi oameni, responsabili cu asigurarea liniştii în timpul sărbătorii, să îl lase liber pe Isus, mai ales după etalarea unui asemenea entuziasm mesianic? Din nou: pentru că aceştia erau deja familiarizați cu mesajul nonviolent al lui Isus, acelaşi motiv furnizat de Evanghelia după Ioan – numai de Ioan. Isus propovăduise de multe ori înainte în Ierusalim, în timpul sărbătorilor evreieşti, tocmai când fusese şi Pilat acolo. Isus era o persoană cunoscută. În orice caz, mesajul său privind Împărăția lui Dumnezeu nu reprezenta nici o primejdie politică sau militară.

Dar ce a făcut ca acest Paşte să fie ieşit din comun? Ambele tradiții evanghelice asociază intrarea triumfală în Ierusalim cu călătoria finală a lui Isus aici. Cu alte cuvinte, atât Marcu, cât şi Ioan susțin că la *acest* Paşte, ultimul ținut de Isus, mulțimea de pelerini l-a proclamat Mesia. Întrebarea istorică se modifică atunci astfel: de ce mulțimile – mai ales dacă Isus predicase venirea Împărăției mai mulți ani înainte de acest eveniment – s-au apucat dintr-odată să facă acest lucru? Şi de ce, nu mai puțin surprinzător, această proclamare nu a generat nici un răspuns din partea autorităților?

POLITICA PROFEȚIEI

În cursul misiunii sale, Isus s-a prezentat ca posesorul unei autorități unice (primită de la Dumnezeu) în vederea proclamării iminentei veniri a Împărăției. Capacitatea sa de a săvârşi vindecări şi exorcisme îi făcea cunoscută această autoritate. Localitățile care l-au respins pe el şi propovăduirea sa – avertiza Isus – se vor afla într-o situație

foarte dificilă la „Ziua Judecății”, mai rea decât cea a Sodomei. Iosefus, într-un pasaj problematic şi rescris din *Antichităţile* sale, pare să vorbească despre aceste capacități ale lui Isus, care e numit un *sophós* („înțelept”) şi un *didáskalos* („învățător”) şi care a săvârşit numeroase *parádoxa*, adică „fapte uluitoare” sau „minuni”. Rezonanța aceasta harismatică a asigurat atenția celor care îl ascultau pe Isus, dar şi implicarea lor religioasă şi emoțională, pe lângă faptul că i-a consolidat autoritatea. Astfel de puteri constituiau o validare divină a mesajului său.[31]

Tradiția evanghelică îl mai numeşte pe Isus şi „profet”, identitate îmbrățişată implicit de protagonist. „Acesta e cu adevărat Prorocul”, strigă mulțimile de la Ioan. „Cu adevărat acesta este Prorocul”, în timp ce alții spuneau că „este Cristosul”. „Este Prorocul.” Mulțimile de la Matei strigă: „Este Isus, Prorocul, din Nazaretul Galileii”, imediat după aclamația mesianică ce a însoțit intrarea triumfală în Ierusalim. Potrivit lui Luca, după răstignire doi dintre ucenicii lui Cristos vorbesc despre „Isus din Nazaret, care era un proroc puternic în fapte şi în cuvinte, înaintea lui Dumnezeu şi înaintea întregului norod. [...] Noi trăgeam nădejde că El este Acela care va izbăvi pe Israel”, cu alte cuvinte, Mesia.[32]

Nici o relatare evanghelică nu-l înfățişează pe Isus învățându-i pe alții în mod deschis că el ar fi Mesia („Până când ne tot ții sufletele în încordare? Dacă eşti Cristosul, spune-ne-o desluşit!” – îl întreabă mulțimea exasperată la Ioan 10:24). Fiecare dintre cei patru evanghelişti, deşi utilizează aceleaşi tradiții, îşi construieşte propria variantă pentru identitatea mesianică a lui Isus, iar acesta este un detaliu important, chiar dacă oblic. Dacă Isus şi-ar fi arogat acest rol cu adevărat şi în mod deschis – o învățătură pe care autorii de mai târziu ai evangheliilor ar fi folosit-o din plin, dacă aceasta ar fi existat –, atunci relatările

evanghelice ar fi fost mai uniforme. În schimb, acestea pun proclamarea mesianității lui Isus în gura altora, nu într-a lui. În plus, fiecare dintre ele își prezintă propriile motive pentru cum și de ce Isus a întrunit criteriile pentru o astfel de identificare.[33]

Oare atributele mesianice au planat asupra misiunii profetice și harismatice a lui Isus? Evangheliile ne pun în față o sumedenie de implicații care ne împiedică să spunem aceasta cu certitudine. Dar, după mai mulți ani de propovăduire a venirii Împărăției – nu știm exact câți –, Isus poate că va fi schimbat limita temporală a profeției sale, de la *curând* la *acum*.

Intensificarea mesajului probabil că a electrizat mulțimea care se revărsa spre Ierusalim pentru Paște, determinând-o să sărbătorească intrarea triumfală a lui Isus. Cercetătorii mișcărilor milenariste moderne au observat că precizarea unei date exacte pentru sfârșitul lumii suscită adeseori atenția publicului și sporește entuziasmul apocaliptic, îmboldindu-i la acțiune chiar și pe cei neutri. Oare Isus a înaintat vreo dată pentru sosirea Împărăției? Să fi fost acel Paște din Ierusalim ultimul înainte de venirea Împărăției?[34]

Din nou, diverse referințe risipite prin evanghelii pot susține o asemenea speculație. Pe Muntele Templului, după spectaculoasa lui intrare în cetate, Isus cel de la sinoptici își continuă proclamațiile apocaliptice, vorbind despre semnele prevestitoare ale sfârșitului (Marcu 13 și locurile paralele, așa-numita Apocalipsă sinoptică). În Evanghelia după Luca, unde mesajul lui Isus este puternic dezeshatologizat, Isus rostește o parabolă „pentru că era aproape de Ierusalim, și ei credeau că Împărăția lui Dumnezeu are să se arate îndată”. Faptele Apostolilor, care continuă istoria lui Luca, îl înfățișează pe Isus cel înviat ca arătându-li-se apostolilor „timp de patruzeci de zile și vorbind cu ei despre lucrurile privitoare la Împărăția lui Dumnezeu. [...] Deci apostolii, pe

când erau strânşi laolaltă, L-au întrebat: «Doamne, în vremea aceasta ai de gând să aşezi din nou Împărăţia lui Israel?»„[35].

În opinia mea, tocmai faptul că Isus a precizat data sfârşitului a stârnit entuziasmul debordant al mulţimilor cu prilejul acelui Paşte, iar autorităţile au fost silite să ia măsuri. Lipsa de reacţie iniţială a autorităţilor i-a dat lui Isus timp pentru a predica în curtea Templului, aşa cum făcuse întotdeauna. Faptul se explică prin aceea că autorităţile erau familiarizate cu mesajul pacifist al lui Isus, o familiaritate posibilă numai dacă luăm în considerare cronologia ioanină. Isus îşi adusese de mai multe ori învăţătura la Ierusalim, în timpul sărbătorilor cu pelerinaje. Preoţii şi chiar Pilat ştiau că Isus era cu totul neprimejdios. Reacţia ulterioară a autorităţilor – arestarea lui Isus în secret şi rapida lui execuţie ca „rege al iudeilor" – poate fi explicată *doar* de entuziasmul şi exaltarea tot mai mari ale mulţimii. Pentru a le potoli pe *ele*, pe aceste mulţimi, a trebuit ca Isus să moară pe cruce. Crucificarea nu îi privea nici pe Isus, nici pe discipolii săi imediaţi. Ea se adresa doar mulţimii agitate care se adunase în cetate pentru sărbătoare.

Quintilian, oratorul latin din veacul I d.Cr., prezintă astfel funcţia socială a modului roman de execuţie: „Atunci când îi răstignim pe criminali [...] [îi] aşezăm acolo unde să îi poată vedea cât mai mulţi oameni şi să fie astfel înrâuriţi de această ameninţare. Pentru că fiecare pedeapsă nu are ca scop dauna făcută, cât pilda pe care o aduce."[36]

Întrebarea dacă Isus se considera pe sine Mesia este irelevantă prin comparaţie cu întrebarea anterioară, mult mai importantă: de ce a fost Isus răstignit? Mulţimile energizate şi exaltate care l-au proclamat Mesia – şi asta chiar la Ierusalim, în timpul sărbătorii de Paşte, sub nasul lui Pilat – au influenţat fără îndoială acţiunile romanilor.

Dar, în acest caz, ce loc mai au autoritățile evreieşti, Caiafa şi alți „mari preoți” în acest scenariu?

Implicarea preoților nu ar trebui ştearsă cu buretele. Însă nici prezentarea acțiunilor preoților de către evanghelii nu trebuie considerată literă de evanghelie. Iosefus, într-o relatare independentă de evanghelii, dar contemporană, vorbeşte despre *prótoi*, „fruntaşii, cei mai însemnați oameni dintre noi”, ca principal instrument al arestării lui Isus. Pe temeiul învinuirilor aduse de aceştia, Pilat „l-a osândit pe Isus la cruce”. Iosefus este un martor independent al implicării preoțimii aristocratice în arestarea şi executarea lui Isus. În generația lui Isus, aceştia erau cu precădere bărbați din familia lui Anna, înaintea căruia – potrivit Evangheliei după Ioan – face Isus prima sa oprire în noaptea în care a fost arestat.[37]

Anna şi familia lui s-au bucurat de o mare putere şi un însemnat prestigiu ca preoți în perioada imediat următoare morții lui Irod. Anna însuşi a slujit ca mare preot din anul 6 până în anul 15 d.Cr. Apoi, cinci dintre fiii săi au deținut funcția. Evanghelia după Ioan îl identifică pe Caiafa cu ginerele lui Anna, acesta fiind mare preot între anii 18 şi 36 d.Cr. Este evident că familia ştia foarte bine cum să-şi exercite puterea în tandem cu orice prefect roman ar fi fost în funcție.[38]

Când lucrurile mergeau prost la Ierusalim sau în împrejurimi – când izbucneau violențe ori tulburări sociale – , împăratul şi legatul său din Antiohia îi chemau la ordine pe prefectul Iudeii (sau, după anul 44 d.Cr., *procuratorul*) şi pe preoții din Ierusalim. Roma subcontracta guvernarea imperială către aristocrații locali. Roma aştepta reinstaurarea ordinii în schimb.

Acest model preceda cârmuirea romană. Când protestatari plini de râvnă religioasă i-au dat jos lui Irod cel Mare acvila de aur, acesta din urmă nu doar că i-a executat,

ci l-a destituit şi pe marele preot, pe care îl considera responsabil pentru că îngăduise ca lucrurile să meargă atât de departe. După ce Pilat a pierdut controlul unei sărbători populare din Samaria – unde măcelărise o mulțime neînarmată care urma un profet la locul sfânt al samaritenilor, Muntele Garizim –, legatul roman Vitellius nu doar că l-a trimis pe Pilat la Roma, ci l-a destituit şi pe Caiafa. Când nişte pelerini galileeni care mergeau spre Ierusalim au fost omorâți pe când străbăteau Samaria (50 d.Cr.), legatul sirian i-a trimis pe marele preot şi pe alți preoți din Ierusalim la Roma, spre a fi interogați de împărat.[39]

Nici unul dintre aceşti clerici aristocrați nu fusese implicat personal într-unul dintre aceste incidente violente. Totuşi, în virtutea poziției lor sociale şi politice, Roma îi putea trage la răspundere. Acest model, articulat foarte clar de Iosefus, explică răspunsul lor, de vreme ce erau *prótoi*, față de aclamările mesianice din jurul lui Isus din Nazaret. Pilat va fi aflat şi el de tulburarea mulțimilor: cu siguranță, avea „urechi" la fața locului, o rețea de informatori. Preoții însă, de vreme ce frecventau Templul, vor fi fost mult mai devreme conştienți de nivelul agitației populare. Aceste teme încă se vor mai auzi zeci de ani mai târziu, în paginile unde evangheliştii zugrăvesc intrarea triumfală a lui Isus în Ierusalim – aclamarea lui Isus, în termeni mesianici; atunci însă, cu ocazia Paştelui din anul 30, ele vor fi crescut în volum odată cu apropierea sărbătorii. Împărăția lui Dumnezeu era aproape. Isus, Mesia lui Dumnezeu, va fi cel care îi va inaugura înființarea, poate chiar de aici, de pe Muntele Templului. Acest entuziasm popular destabilizator – confirmat de *prótoi* – era centrat pe persoana lui Isus.

Iarăşi, atât Pilat, cât şi preoții, familiarizați cu tonul misiunii şi mesajului lui Isus, nu anticipau nici o rebeliune armată sau o insurecție violentă. Dar mulțimile erau

imprevizibile. Fie că erau electrizate prin anticiparea a ceva, fie că erau furioase din cauza unei dezamăgiri, se puteau răscula, fapt pentru care Antiohia şi Roma îi socoteau responsabili pe prefect şi pe preoţi. Această perspectivă a dictat cursul evenimentelor în continuare. Departe de mulţimi, într-una dintre curţile Templului, noaptea, în taină, un contingent alcătuit din poliţia Templului şi soldaţi romani l-a arestat pe Isus, şi numai pe Isus. Cercului său intim de ucenici galileeni i s-a permis să fugă. Ei nu făceau parte din problemă şi nu aveau, aşadar, nici o relevanţă pentru soluţie.

Oare îl vor fi dus pe Isus la Anna pentru a fi interogat „despre învăţătura sa şi despre ucenicii săi", aşa cum spune Ioan? Dacă renunţăm la data de 14 nisan pentru aceste evenimente şi le situăm în timp în zilele de dinaintea sărbătorii, acest fapt măreşte plauzibilitatea lor. Să fi fost pasat Isus din casa marelui preot tocmai la pretoriu? Acest fapt, cel puţin, este foarte probabil. Pilat era cel care hotăra totul în această afacere, cu toate că nu era necesar un „proces" în faţa lui. La fel, orice tip de audiere publică era exclusă (din nou, din cauza popularităţii destabilizatoare a lui Isus). Nu a fost niciodată o „gloată" în faţa lui Pilat când acesta a ordonat răstignirea lui Isus pe cruce. Mulţimile de pelerini care se odihneau atunci în cetate îi hotărâseră deja soarta tocmai prin proclamarea entuziastă a mesianităţii sale, stârniţi de faptul că Isus menţionase cu prilejul *acelui* Paşte data exactă a venirii Împărăţiei.[40]

Isus a fost crucificat împreună cu alţi doi acuzaţi de rebeliune (*lestaí* ale căror nume şi crime ne sunt astăzi cu totul necunoscute), în afara zidurilor Ierusalimului. Plăcuţa cu „regele iudeilor" – o sardonică ironie a lui Pilat faţă de convingerile mesianice ale mulţimii – i-a proclamat vina. Ce metodă era mai potrivită pentru a le zdrobi speranţele şi pentru a discredita mesajul lui Isus? Odată Isus redus la

tăcere, iar mulțimile de pelerini demoralizate, Curtea Templului îşi putea relua liniştită activitatea. Criza era acum departe, iar Pilat şi preoții se puteau odihni liniştiți, lăsând în urmă o altă sărbătoare.

3
DE LA MIRACOL LA MISIUNE

Când Isus şi discipolii săi apropiați au ajuns la Ierusalim pentru acest din urmă Paşte, ei aşteptau un miracol eshatologic: venirea Împărăției lui Dumnezeu şi, ca parte a acesteia, dezvăluirea adevăratului Mesia – şi poate chiar, de ce nu, că adevăratul Mesia era însuşi Isus. Însă aşteptările lor au fost zdrobite. Isus a murit pe o cruce romană, răstignit ca „rege al iudeilor". Evanghelia de mai târziu ne relatează cum toți bărbații care îl urmau pe Isus au fugit şi s-au ascuns. Dar, potrivit aceloraşi surse, la scurtă vreme după trauma produsă de execuția lui Isus unele persoane din acest grup demoralizat au fost martorii unui miracol, chiar atunci când nu se aşteptau. Ei l-au văzut pe Isus din nou, de astă dată înviat din morți.

ÎNVIERE ŞI RĂSCUMPĂRARE

O întrebare foarte interesantă este de ce au avut ucenicii o astfel de experiență. La urma urmei, în acea vreme mulți alți iudei urmau felurite figuri carismatice şi profetice (Ioan Botezătorul ne vine cel dintâi în minte), însă nici una dintre

mişcările lor nu a supraviețuit morții fondatorului lor. Cu ce era acest grup diferit?

Aceste întâlniri post-mortem ne spun ceva despre Isus şi despre ucenicii săi, iar cele două aspecte sunt în strânsă legătură. „Învierea" ne oferă informații despre felul în care Isus din Nazaret a reuşit să îşi construiască un grup ieşit din comun de discipoli, dedicați persoanei sale şi profeției cu privire la Împărăția care urma să vină. Moartea sa – neaşteptată, traumatizantă, răvăşitoare – a aruncat într-un subit revers toată acea călătorie la Ierusalim, făcându-i pe ucenici victimele unei copleşitoare disonanțe cognitive: dacă Isus a murit, cum mai poate fi adevărată profeția sa? Dacă profeția lui Isus era reală, cum de a putut muri? Învierea a rezolvat această disonanță cognitivă şi a reîntărit profeția. Dacă Isus a înviat, atunci Împărăția era aproape.

Cine a avut aceste viziuni cu Isus după răstignire? Când şi unde au avut loc acestea? Ce au văzut aceşti martori, sau ce credeau ei că au văzut? Şi, în sfârşit, ce au crezut ei că înseamnă aceste vedenii?

Sursele noastre – cele patru evanghelii, Faptele Apostolilor, epistolele pauline şi (într-un fel, cum vom vedea) Iosefus – ne oferă diferite răspunsuri. Evanghelia după Marcu, probabil cea mai timpurie sursă narativă despre misiunea lui Isus, se sfârşeşte cu relatarea despre mormântul gol. Isus şi-a prezis Pătimirea, misiunea şi răstignirea în trei locuri diferite în istorisirea lui Marcu, însă ucenicii săi par să nu fi recepționat informația, de vreme ce atât arestarea sa, cât şi mormântul gol i-au surprins cu totul. „Atunci a început să-i învețe că Fiul Omului trebuie să pătimească mult, să fie tăgăduit de bătrâni, de preoții cei mai de seamă şi de cărturari, să fie omorât şi după trei zile să învieze. Le spunea lucrurile acestea pe față."[1]

Marcu mai repetă această profeție de încă două ori, ultima dată adăugând că, odată ce Isus se va afla în

Ierusalim, adversarii săi iudei îl vor „da în mâinile neamurilor; ei Îl vor omorî, şi a treia zi după ce-L vor omorî va învia”.

Cu toate acestea, când femeile sosesc la mormânt, duminică dimineaţă – „Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacob, şi Salomeea” –, ele sunt uimite şi înspăimântate atunci când un tânăr îmbrăcat în alb, aflat în mormânt, le spune că Isus „a înviat, nu este aici; iată locul unde Îl puseseră. Dar duceţi-vă de spuneţi ucenicilor Lui şi lui Petru că merge înaintea voastră în Galileea; acolo Îl veţi vedea, cum v-a spus”. Evanghelia se încheie cu femeile înspăimântate „care n-au spus nimănui nimic, căci se temeau”[2].

Matei îşi continuă relatarea de acolo de unde Marcu se oprise, istorisind apariţia lui Isus în Galileea. Numai două femei – „Maria Magdalena şi cealaltă Marie” – merg duminică dimineaţa la mormânt, unde sunt martorele unei intervenţii spectaculoase cu un înger strălucitor şi ale leşinului străjerilor. Îngerul le îndrumă pe cele două Marii (care, cu toate că erau înspăimântate, simţeau, de asemenea, „o mare bucurie”) către discipoli, cărora vor trebui să le spună să meargă în Galileea. Femeile îl văd apoi pe Isus cel înviat, care repetă instrucţiunile date de înger. Drept urmare, pe un munte din Galileea, Isus cel înviat li se arată acum celor 11 discipoli. (Iuda Iscarioteanul, unul dintre cei doisprezece de la început, se spânzurase.) Abia acum, Isus cel înviat le cere ucenicilor să-şi extindă misiunea la păgâni/neevrei/neamuri. (Termenul grecesc din acest text, *éthne*, poate fi tradus în toate aceste trei feluri. Vom vedea în curând de ce aceste opţiuni diferite de traduceri sunt importante.) Matei îşi încheie relatarea aici, neoferindu-ne detalii cu privire la ce au văzut ucenicii.[3]

Luca complică şi extinde relatarea arătărilor lui Isus de după Înviere, aruncând astfel o punte între ultimul capitol

al evangheliei sale şi începutul Faptelor Apostolilor. Un grup mai amplu de femei merge la mormânt – „Maria Magdalena şi Ioana şi Maria, mama lui Iacob, şi alte femei”. Spre deosebire de femeile de la Matei, aceste discipole nu au parte de nici un spectacol angelic. Doi tineri în veşminte albe le reamintesc totuşi că Isus le-a spus deja despre învierea lui. Aceste femei, spre deosebire de echivalentele lor din Matei, nu îl văd pe Isus ridicat din morţi.[4]

Între timp, înapoi la Ierusalim, Petru are un fel de întâlnire cu Isus (în afara scenei), în vreme ce alţi doi discipoli îl văd pe Isus cel înviat în apropiere de satul Emaus. Zorindu-se înapoi spre Ierusalim, cei doi îi informează pe „cei unsprezece” despre cele petrecute, când, deodată, Isus li se arată tuturor. Spre a izgoni gândul că ar putea fi un spirit, Isus al lui Luca îşi subliniază caracterul fizic: este el însuşi, în carne şi oase. „Uitaţi-vă la mâinile şi picioarele Mele, Eu sunt; pipăiţi-Mă şi vedeţi: un duh n-are nici carne, nici oase, cum vedeţi că am Eu.” Faptele Apostolilor se deschid cu Isus ridicat din morţi, care le prezintă (celor unsprezece) apostoli ai săi „multe dovezi” că el este în viaţă. Aceste apariţii continuă în Ierusalim şi se sfârşesc pe Muntele Măslinilor, atunci când Isus se înalţă pe un nor la cer.[5]

Istorisirile lui Ioan despre înviere sunt diferite. Maria Magdalena merge singură la mormânt, duminică devreme. Îl găseşte deschis şi gol, aleargă în cetate şi îi spune lui Petru şi discipolului iubit că trupul a fost mutat. Ei şi „ceilalţi ucenici” se zoresc către mormântul gol, apoi se întorc „la casele lor” din Ierusalim. Tânguindu-se, Maria este lăsată lângă mormânt, unde va întâlni doi îngeri, apoi pe însuşi Isus, ridicat din morţi. Mai târziu în aceeaşi zi, seara, Isus li se arată ucenicilor (doar 10? Toma lipseşte aici). Ca şi Luca, Ioan accentuează caracterul fizic al lui Isus. El îşi arată rănile ucenicilor, şi, opt zile mai târziu, îi porunceşte

îndoielnicului Toma să le atingă. Următorul capitol încheie evanghelia cu alte arătări ale lui Isus, înaintea unui mic grup de ucenici din Galileea. „Aceasta era a treia oară când Se arăta Isus ucenicilor Săi după ce înviase din morți.” Isus a mai făcut şi „multe alte lucruri”, spune cel de-al patrulea evanghelist, prea multe pentru a fi istorisite, şi, pe acest ton, îşi încheie relatarea. Ceea ce vrem să spunem este că toate aceste relatări evanghelice diferă sensibil între ele.[6]

În cele din urmă, în termenii izvoarelor Noului Testament, avem un important pasaj în epistola lui Pavel către comunitatea sa neevreiască din Corint, la I Corinteni 15:3-8. Mustrându-i cu privire la tulburările iscate după învierea lui Isus şi la implicațiile acesteia, Pavel le reaminteşte ce le-a spus mai devreme, mai exact:

> V-am învățat înainte de toate, aşa cum am primit şi eu, că Cristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi, că a fost îngropat şi a înviat a treia zi, după Scripturi, şi că S-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece. După aceea S-a arătat la peste cinci sute de frați deodată, dintre care cei mai mulți sunt încă în viață, iar unii au adormit. În urmă, S-a arătat lui Iacob, apoi tuturor apostolilor. După ei toți, ca unei stârpituri, mi S-a arătat şi mie.

Nu avem nici un martor feminin, nici o mențiune a unui mormânt gol (cu toate că un verset de mai jos pare să implice asta), nici o mențiune a locului – Ierusalim? Galileea? – unde au avut loc aceste viziuni. Pavel afirmă prioritatea lui Petru (la fel face şi Luca; Matei şi Marcu sunt de altă părere), apoi aminteşte viziunea avută de „cei doisprezece”. (Oare Pavel nu cunoaşte istoria lui Iuda?) Unde era Iacob, fratele lui Isus – menționat ca martor numai de Pavel –, şi până la ce punct a devenit el un ucenic? Pavel nu ne spune. Numărul martorilor timpurii continuă să se umfle: unde Luca, în Fapte 1:15, va vorbi de o comunitate

de „aproape o sută douăzeci de fraţi”, Pavel ne dă „mai mult de cinci sute”. Pavel chiar încheie lista aceasta cu el însuşi („l-am văzut şi eu”). Când? Unde? La Corinteni, iarăşi, Pavel nu o spune. Totuşi, referindu-se la acest eveniment în Epistola către Galateni, el pare să spună că vedenia lui Isus ridicat din morţi ar fi avut loc în diaspora, într-un îndepărtat Damasc.[7]

Identitatea martorilor care l-au văzut pe Isus înviat, ordinea aparițiilor lui Isus şi locurile unde acestea au avut loc variază sensibil în toate aceste cinci surse diferite. Interesant este totuşi că aceste apariţii au început la scurt timp după execuţia lui Isus, la câteva zile după moartea lui. Şi, în timp ce Marcu nu descrie învierea lui Isus, Matei aminteşte o singură apariţie, în punctul culminant al evangheliei sale. Dar Ioan, Luca/Faptele şi Pavel, prin comparaţie, prezintă cu toţii o serie de epifanii cu durată variabilă şi care au loc în diferite locuri. Nici o tradiţie unitară nu leagă aceste relatări între ele.

Dar oare câtă vreme au avut ucenicii experienţa lui Isus cel înviat? Cadrul temporal al lui Ioan nu este definit limpede. Capitolul 20 – menit probabil să fie capitolul final originar al evangheliei – spune puţin peste o săptămână, dar capitolul 21 aminteşte şi de o a treia manifestare în Galileea, după cele din Ierusalim, însă vag, vorbind de „după aceasta”, adică după apariţia lui Isus în faţa lui Toma. Faptele Apostolilor, în contrast, vorbesc răspicat de 40 de zile, care încadrează această secţiune iniţială a istoriei de la Luca între cele două festivaluri de primăvară (marcate de pelerinaje), Paştele şi, cincizeci de zile mai târziu, Şevuot, Cincizecimea, potrivit limbii greceşti a lui Luca (Fapte 2:1).

Mai târziu, în Fapte, Luca îl readuce în prim-plan pe Isus cel înviat, auzit, însă nu *văzut* miraculos de orbitul Pavel, care călătoreşte de la Ierusalim la Damasc. În răspăr cu Faptele Apostolilor, Pavel însuşi pare să numească

Damascul drept baza sa de operațiuni („revine” acolo, Galateni 1:7) şi insistă, tocmai, că „vedea”. După cum se întreabă la I Corinteni – „oare nu L-am văzut eu pe Domnul?” –, viziunea lui Pavel are loc numai după ce s-a angajat în „prigonirea Bisericii lui Dumnezeu”, probabil grupul de ucenici ai lui Cristos care se formase în cadrul sinagogii lui Pavel din Damasc. Dacă luăm în calcul timpul necesar grupului originar de discipoli ai lui Isus să se consolideze, apoi să conceapă ideea unei misiuni şi, mai departe, să ajungă în diaspora, până la Damasc, în Siria, trebuie să presupunem că experiența lui Pavel a avut loc câțiva ani după răstignirea lui Isus. Perioada arătărilor de după înviere, cu alte cuvinte, a fost tocmai aceasta: mai mulți ani, deşi din sursele noastre disparate nu putem trage o concluzie certă în această privință.[8]

Confuziei generate de aceste surse neotestamentare îi putem adăuga aşa-numitul *Testimonium Flavianum*, faimosul pasaj din *Antichitățile iudaice* 18, 63-64, ale lui Iosefus. Este o sursă problematică, iar cei mai mulți (deşi nu toți) savanți presupun că însemnarea originară a lui Iosefus a fost parțial rescrisă de scribii creştini tardivi. În acest pasaj Iosefus afirmă că Isus a fost un „om înțelept, dacă poate fi numit aievea om. El a fost autorul unor uluitoare minuni şi învățătorul oamenilor care erau bucuroşi să afle adevărul. A atras de partea lui o mulțime de iudei, dar şi o mulțime de păgâni. Acesta a fost Cristos”. Oare să facă Iosefus referire la vreun material din vremea vieții lui Isus?

Iosefus şi-a scris *Antichitățile* la Roma, spre finele veacului I d.Cr. El este singura noastră sursă timpurie care menționează prezența păgânilor (cei cu „origine greacă”) printre discipolii originari ai lui Isus. Nici o mărturie a Noului Testament nu confirmă această afirmație, deşi ea nu este istoriceşte imposibilă. Neevreii vizitau adesea faimosul Templu al lui Irod şi erau prezenți în Curtea exterioară,

unde Isus şi-a propovăduit învăţătura. Dar, din motive pe care le vom analiza ulterior, mişcarea formată după moartea lui Isus pare să-i fi implicat pe păgâni doar tangenţial, şi nu chiar de la început. Relatarea lui Iosefus în această privinţă nu se sincronizează cu naraţiunea evanghelică, unde cei care îl urmează pe Isus în timpul vieţii şi imediat după sunt zugrăviţi ca fiind exclusiv iudei.

Ştim cu siguranţă, din Epistola lui Pavel către Romani, că a existat o comunitate păgână de discipoli ai lui Isus în acel oraş încă de la jumătatea veacului I, dacă nu şi mai devreme. După prima revoltă iudaică, aflându-se în graţiile lui Vespasian, Iosefus a locuit la Roma. În opinia mea, acest pasaj din *Antichităţi* reprezintă cel mai probabil o proiecţie obscură a lui Iosefus. El a transferat componenţa comunităţii creştine din Roma contemporană lui (cca 90 d.Cr.) înapoi asupra grupului originar al lui Isus din jurul anului 30, subiectul din *Testimonium Flavianum*. Neevreii s-au alăturat de timpuriu noii mişcări, după cum vom vedea, însă prezenţa lor va cere adaptarea mesajului evanghelic. Astfel, ei nu au făcut parte din grupul originar de discipoli ai lui Isus.

Identitatea primilor martori ai lui Isus cel înviat variază de asemenea, după cum am văzut, potrivit surselor pe care le consultăm. La fel şi locul primelor apariţii: evangheliile oscilează între Galileea şi Ierusalim. Independent unul de altul, Pavel şi evangheliştii vorbesc despre o scurtă perioadă de timp, „a treia zi" (sau, la Marcu, „după trei zile"), interval între răstignire şi prima viziune, oricine ar fi avut-o (Maria Magdalena, cele două Marii sau Petru). Această perioadă particulară poate fi generată chiar de interpretarea biblică. Osea 6, 2, de pildă, profeţeşte că „El ne va da iarăşi viaţa în două zile; a treia zi ne va scula şi vom trăi înaintea Lui". Chiar dacă este aşa, versetele profetului trimit către un

foarte scurt interval între moartea lui Isus şi prima experienţă a învierii avută de ucenicii săi.

În fine, ce credeau aceşti oameni – oricine erau, oriunde se aflau, în orice vreme va fi fost – că au văzut atunci când l-au văzut pe Isus înviat? Şi, mai important, cum au interpretat ei acest eveniment? Din ce cauză, şi în ce fel, era atât de semnificativ acest eveniment?

Confirmându-se, dar şi contrazicându-se reciproc, izvoarele Noului Testament ne oferă răspunsuri diferite. După cum am remarcat, Marcu nu ne povesteşte nici o scenă a învierii. Matei, care o face, nu ne oferă detalii, în afară de a-l identifica pe Isus. Toţi evanghelişţii fac aluzie la învierea lui Cristos cu relatările despre mormântul gol, cu alte cuvinte afirmă că trupul nu se mai afla acolo. Evangheliile după Luca şi după Ioan, fiecare în felul ei, subliniază continuitatea fizică a lui Isus cel înviat. Martorii văd pe cineva sau ceva care este continuu din punct de vedere fizic cu trupul lui Isus de dinainte de moarte. Din acest motiv, evangheliile insistă asupra vizibilităţii (şi tangibilităţii) rănilor lui Isus, primite în timpul răstignirii.

Totuşi, fiecare evanghelist insistă şi asupra unei trăsături aparte a sinelui fizic al lui Isus cel de după moarte. Isus înviat la Luca nu este recunoscut de îndată de discipolii care mergeau spre Emaus, iar el se materializează brusc în faţa discipolilor uluiţi din Ierusalim. Trupul lui Isus cel înviat de la Ioan va fi fost poate carnal, însă nu e uşor recognoscibil de către Maria Magdalena, fiind capabil să treacă – de două ori – prin uşile încuiate.[9]

Relatarea lui Pavel despre Isus cel înviat diferă sensibil de alte relatări despre Isus. Doar Pavel, dintre scriitorii Noului Testament, este contemporan cu discipolii originari. El îi cunoştea personal pe unii dintre aceştia, fiind o linie de acces direct la tradiţia transmisă de ei. În plus, mai afirmă că este el însuşi un martor ocular. Mai mult, discuţia lui

Pavel despre metamorfoza trupului muritor al credinciosului are un efect oblic asupra relatărilor evanghelice despre mormântul gol. Carnea omenească obişnuită, învaţă Pavel, nu este pierdută la înviere, ci transformată.[10]

Însă viziunea lui Pavel despre Isus cel înviat contrazice relatările evanghelice. După cum repetă mereu Pavel cu însufleţire, trupul lui Isus cel înviat *nu* este carne şi sânge. Trupul „cel pieritor" este „semănat", însă ceea ce rezultă de aici este un „trup duhovnicesc". „Ce spun eu, fraţilor, este că nu pot carnea şi sângele să moştenească Împărăţia lui Dumnezeu, şi că putrezirea nu poate moşteni neputrezirea." Vreo 40 de ani mai târziu, Isus cel înviat de la Luca, îndemnându-şi discipolii înspăimântaţi să-l atingă, va spune: „Uitaţi-vă la mâinile şi picioarele Mele, Eu sunt; pipăiţi-Mă şi vedeţi: un duh n-are nici carne, nici oase, cum vedeţi că am Eu". Absurd! ar fi tunat şi fulgerat Pavel, trupul înviat este refăcut complet tocmai din spirit![11]

Declaraţia clară a lui Pavel din I Corinteni 15:50 – „carnea şi sângele nu pot să moştenească Împărăţia lui Dumnezeu" – va provoca nesfârşite necazuri în secolul al IV-lea, când, pentru Biserica sponsorizată de imperiu, *carnea* înviată va deveni subiect al doctrinei ortodoxe. Polemizând cu ereticii manihei care disprețuiau carnea, considerând-o un mediu de transmitere a răului cosmic, Augustin a avut de furcă cu acest verset paulin. El a găsit însă o soluţie: Augustin afirmă că prin „carne" şi „duh" Pavel înţelege categorii morale, nu substanţe materiale. Un „trup carnal" înseamnă un trup cârmuit de pofte trupeşti, iar unul „duhovnicesc" reprezintă un trup condus de principii ale spiritului, deci bune din punct de vedere moral. Trupul înviat va fi alcătuit din aceeaşi carne pe care a avut-o în timpul vieţii, insistă Augustin. Diferenţa dintre ele va fi doar morală, de vreme ce în paradis acest compus solid, carnea înviată, va fi sub controlul deplin al spiritului.[12]

Este o interpretare ingenioasă, însă nu are nimic de-a face cu ce a spus Pavel cu trei veacuri mai înainte. Pavel face în acest pasaj din epistola sa un soi de tur cosmic. Pentru Pavel, ca şi pentru aproape toţi occidentalii de până la Copernic, la mijlocul veacului al XVI-lea, Pământul se afla în centrul universului, unde s-a adunat materia cea mai grea. Soarele, Luna şi cele cinci planete – aflate deasupra Pământului – reprezentau, fiecare, zone de ascensiune către o tot mai mare desăvârşire, frumuseţe şi stabilitate. Dincolo de acestea se aflau stelele, considerate fiinţe inteligente – eterne, luminoase, fixe –, (literalmente) o culme a desăvârşirii vizibile. Pavel şi cei care-l ascultau credeau în această structură a cosmosului, iar remarcile lui cu privire la tipurile de trupuri din acest capitol al Epistolei către Corinteni ne lămuresc în această privinţă.

În acest univers geocentric, materia exprimă şi organizează diferitele straturi ale realităţii. Nivelurile vieţii pământeşti sunt exprimate prin diferite „niveluri" ale cărnii, după cum explică Pavel. Oamenii au un tip de carne, animalele altul, păsările un alt fel, iar carnea peştilor este şi ea diferită şi aparte. Mai mult, toate trupurile pământeşti sunt diferite de cele cereşti, care sunt alcătuite din altceva. Dar şi trupurile cereşti diferă între ele: Soarele de Lună, Luna de stele, stelele de alte stele. Diferitele categorii de fiinţe sunt alcătuite din diferite substanţe: „Nu orice trup este la fel."[13]

„Aşa este şi învierea morţilor", continuă Pavel. Asemenea unei seminţe care, odată răsădită, se preschimbă în grâu, la fel se va petrece şi cu trupul omenesc, alcătuit din carne şi sânge în această viaţă. Carnea înviată va fi alcătuită din spirit, şi va avea o slavă cu totul deosebită, incoruptibilă. Un astfel de trup spune Pavel că a văzut atunci când l-a văzut pe Isus cel înviat. Şi mai afirmă că acest trup îl vor avea cei morţi şi cei vii când se vor transforma la întoarcerea lui

Isus. Pavel aşteaptă să trăiască şi el o astfel de metamorfoză, deoarece crede că va trăi să vadă cea de a doua venire în slavă a lui Cristos.[14]

Ajunşi în acest punct, al cadrului temporal condensat de la Pavel, ne punem a patra şi ultima întrebare cu privire la învierea lui Isus. Indiferent ce au văzut Petru, discipolele lui Isus şi oricâți dintre discipolii de la început, cum au interpretat aceştia cele văzute?

Învierea morților este unul dintre multele evenimente miraculoase care, potrivit tradiției biblice şi postbiblice, anticipează Sfârşitul vremurilor şi instaurarea Împărăției lui Dumnezeu. Nu doar că viața va fi redată celor morți, dar şi cele zece triburi, „pierdute" în cursul cuceririi asiriene din veacul al VIII-lea î.Cr., vor fi restaurate şi reintegrate în poporul israelit, alături de exilați. În cursul bătăliei finale dintre bine şi rău, forțele binelui – conduse de un arhanghel sau poate de un războinic din casa lui David, Mesia – vor birui. Drepții vor fi răzbunați, iar cei răi, pedepsiți. Falşii zei ai popoarelor, supuşi la rândul lor, îl vor recunoaşte pe adevăratul Dumnezeu al lui Israel. Popoarele lor şi vechii adoratori, neamurile păgâne, se vor revărsa către Ierusalim şi-l vor adora pe Dumnezeu, împreună cu Israel, pe muntele sfânt. Dumnezeu îşi va revărsa Duhul cel Sfânt peste această omenire eshatologică. Iar cetatea-mamă a națiunii evreieşti risipite prin lume, Ierusalimul, restaurată într-o nouă splendoare, va străluci la vremea Sfârşitului ca locul prezenței lui Dumnezeu, reşedința Împărăției sale.[15]

Catalogul acestor dorințe arzătoare, aşteptări şi speranțe trasează contururile eshatologiei apocaliptice iudaice subsumate celui de-al Doilea Templu: evenimentele care se vor petrece la sfârşitul lumii. Isus a evocat aceste speranțe când, asemenea lui Ioan Botezătorul înaintea lui ori ca Pavel după el, a vestit iminența Împărăției lui Dumnezeu. Experiențele discipolilor săi cu privire la Isus cel înviat –

orice au crezut că ar fi văzut şi oricum am interpreta aceste experienţe acum – demonstrează irefutabil cât de înrădăcinată era această mişcare în convingerile şi angajamentele apocaliptice. Învierea celor morţi şi răzbunarea celor drepţi sunt două locuri comune ale acestei tradiţii, fiecare reprezentând prilejuri oferite lui Dumnezeu pentru a pune lucrurile la punct şi pentru a rezolva tot ce a mers prost în cursul istoriei.

Experienţa ucenicilor care l-au văzut pe Isus înviat este în armonie cu aceste speranţe, pe care le şi reafirmă. Dar, totodată, deviază semnificativ de la linia lor în cel puţin două puncte cruciale. În tradiţiile biblică şi postbiblică, învierea morţilor este considerată un eveniment comunal, dar şi unul eshatologic. Cei treziţi din morţi vor fi un grup – „întreaga casă a lui Israel", după cum a profeţit Iezechiel. Sau poate că e vorba de întreaga omenire, înviată din morţi pentru a se prezenta la Judecata de Apoi, aşa cum a prevăzut Daniel. Sau poate că vor învia – după opinia altor profeţi – numai cei drepţi, iar toţi morţii vor învia abia la (sau odată cu) sfârşitul veacurilor.[16]

Aici se întâlnesc anomaliile din experienţa ucenicilor. Isus, potrivit viziunilor avute de ucenicii săi, este singurul care a înviat, însă în tot acest interval timpul firesc a continuat să subziste, în mod manifest. Ce sens aveau aceste apariţii neanticipate – care au avut loc în serie – ale liderului lor înviat?

Teologii creştini de mai târziu, ajustaţi ori ajustându-se la întârzierea Împărăţiei, vor interpreta învierea lui Cristos ca pe un eveniment semnificativ în sine, dar şi ca pe un preludiu necesar la circumstanţele prezente, indiferent cum le vor fi interpretat ei. Pentru Marcu, care pare să scrie imediat după sfârşitul războiului iudaic, răstignirea lui Isus şi învierea sunt parte dintr-un complex mesaj codat despre distrugerea Templului şi, ca urmare tocmai a acestui

eveniment, despre a Doua Venire a lui Isus, Fiul Omului, la care generația lui Marcu va fi martoră. Pentru Matei şi pentru Ioan – care scriu cam la două generații după misiunea lui Isus din Nazaret şi la cel puțin o generație după distrugerea Ierusalimului –, învierea a statuat identitatea lui Isus ca Mesia şi fiu divin. Pentru Luca – probabil la începutul veacului al II-lea –, învierea lui Isus a fost cheia interpretării Scripturilor evreieşti, precum şi explicația înțelesului de „Mesia", învierea stând la temelia Bisericii, amalgam etnic de elemente eterogene (iudaice şi păgâne)[17].

Însă comunitatea creştină originară putea interpreta acest eveniment – experiența avută de ei cu învierea lui Isus – în contextul lor temporal şi cultural, adică iudaismul târziu al celui de-al Doilea Templu, din jurul anului 30 d.Cr. Pentru ei, învierea a validat şi a legitimat atât mesajul lui Isus cu privire la Împărăția care va să vină, cât şi *orarul* ei: cu adevărat, Împărăția *era* iminentă. Învierea lui Cristos era plină de sens pentru ei ca prim eveniment dintr-o cascadă de alte evenimente care vor anticipa Sfârşitul lumii. Ea semnala şi arăta limpede cât de aproape erau învierea generală a morților şi, implicit, inaugurarea Împărăției lui Dumnezeu. Semnificația acestei învieri nu era, aşadar, exprimarea unui statut aparte al lui Cristos, ci trebuia doar să îi confirme profeția. „S-a împlinit vremea şi Împărăția lui Dumnezeu este aproape. Pocăiți-vă şi credeți în Evanghelie!" Învierea lui Isus înseamnă că mântuirea finală este foarte apropiată.

După mai multe decenii, putem descoperi această idee şi în cuvintele lui Pavel, cu toate că el nu l-a întâlnit niciodată pe Isus. Pavel îi spune comunității sale de neevrei din Corint, cu multă convingere, că învierea lui Cristos fie înseamnă apropierea sfârşitului veacului (cu tot ce implică asta, inclusiv învierea trupească, însă nu carnală), fie nu

înseamnă nimic: „Iar dacă se propovăduieşte că Cristos a înviat din morţi, cum zic unii dintre voi că nu este o înviere a morţilor? Dacă nu este o înviere a morţilor, nici Cristos n-a înviat. Şi, dacă n-a înviat Cristos, atunci propovăduirea noastră este zadarnică, şi zadarnică este şi credinţa voastră". Învierea lui Cristos este semnificativă, insistă Pavel, doar dacă trimite către învierea generală, cu care este în mod necesar conectată. „Dar acum Cristos a înviat din morţi, pârga celor adormiţi", explică Pavel; restul morţilor vor învia şi vor trăi preschimbaţi, „fiecare la rândul cetei lui". Cristos a înviat cel dintâi; ceilalţi vor învia la a doua venire a lui Cristos.[18]

În acest pasaj al epistolei sale, Pavel merge mai departe şi descrie evenimentele de la sfârşitul veacurilor. Odată ce Isus revine triumfător, atunci „va veni sfârşitul, când El va da Împărăţia în mâinile lui Dumnezeu Tatăl, după ce va fi nimicit orice domnie, orice stăpânire şi orice putere", inclusiv moartea. Odată ce puterile rele ale cosmosului sunt „nimicite" şi depăşite, carnea însăşi se va preschimba. Trupurile celor morţi şi ale celor vii se vor transforma în corpuri spirituale.

„Înfăţişarea acestei lumi trece", îi avertizează Pavel pe cei care îl ascultaseră mai înainte. Chiar dacă Împărăţia are deja o întârziere de 20 de ani, Pavel afirmă că învierea lui Cristos confirmă profeţia originară, precum şi orarul revenirii lui Isus din Nazaret („Curând!").[19]

ÎMPĂRĂŢIE ŞI COMUNITATE

Primirea „Evangheliei" – profeţia lui Isus cu privire la Împărăţie – a fost doar o etapă. Proclamarea acesteia după moartea lui, şi, într-un anumit sens, în locul lui Isus, era cu totul altceva. Cum a luat comunitatea originară această

decizie? De ce convingerea lor că Isus a înviat i-a îmboldit să inaugureze o nouă fază, misiunea apostolică?
Toate evangheliile ni-l înfăţişează pe Isus cum îi mandatează pe unii discipoli ai săi ca să răspândească încă de pe când trăia mesajul Evangheliei sale cu privire la Împărăţia care va să vină. După Marcu, Isus îi numeşte pe cei doisprezece nu doar tovarăşi, ci şi mesageri: ei sunt chemaţi „să îi fie alături" şi să fie „trimişi" la propovăduire. Cei doisprezece, sau vreun subgrup ori însoţitori ai acestora, au adeseori un evident rol literar în relatarea lui Marcu: sunt auditoriul său pentru parabole şi joacă un rol similar corului[5], oferindu-i lui Isus prilejuri de a expune diferite învăţături. La un moment dat, acest grup îi oferă ocazia instruirii cu privire la purificarea mâinilor înainte de a mânca. În alt moment, ei asistă la momentul când Isus revelează *sotto voce* identitatea sa mesianică. Petru, Iacob şi Ioan sunt martori ai Schimbării la Faţă. Mai târziu, Iacob şi Ioan cer locurile cele dintâi în Împărăţie şi sunt instruiţi cu privire la smerenie. Pe scurt, chiar dacă discipolii sunt trimişi pe drumuri încolo şi-ncoace, toate evangheliile se concentrează mai mult pe timpul petrecut cu Isus în calitatea lor de companioni speciali ai săi.[20]

Însărcinând grupul de doisprezece discipoli cu proclamarea mesajului său, Isus îl înzestrează şi cu puteri harismatice. Şi ei, asemenea liderului lor, pot porunci „duhurilor celor necurate". Isus cel de la Matei le sporeşte puterile pentru a tămădui „toate bolile şi neputinţele", pentru a învia morţii şi a curăţa pe leproşi (purificare, dar şi tămăduire), pentru a profeţi, a exorciza demoni şi a face „semne şi puteri". El le restrânge şi câmpul de activitate în mod explicit, îndemnându-i să propovăduiască Împărăţia

[5] Din teatrul greco-roman antic (n. tr.).

numai evreilor: „Să nu mergeți pe calea păgânilor şi să nu intrați în vreo cetate a samaritenilor, ci să mergeți mai degrabă la oile pierdute ale casei lui Israel”, aşa cum face Isus al lui Matei.[21]

Isus cel de la Luca îi mandatează şi le conferă puteri nu doar „celor doisprezece”, care vindecă şi propovăduiesc, ci şi unui grup mai mare, „cei şaptezeci”, pe care îi trimite doi câte doi ca pe un fel de avangardă în satele unde urma să predice el însuşi. „Să vindecați pe bolnavii care vor fi acolo şi să le ziceți: «Împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat de voi»„. Tot ei vor face şi exorcisme. Doar la Ioan găsim informația că „ucenicii” îi botezau pe cei ce-i ascultau la doi paşi de Ioan Botezătorul şi ucenicii săi, în Iudeea. Şi cei care se duc să-l asculte pe Isus sunt desemnați de evanghelii cu termenul de „ucenici”, dar „cei doisprezece” se disting totuşi ca un grup aparte. Mai limpede în tradiția sinoptică, dar mai puțin clar la Ioan, aceşti bărbați sunt privilegiații cu care Isus va împărți ultima cină în Ierusalim.[22]

Şi, firesşte, potrivit lui Pavel şi, în general, tuturor celor patru evanghelii canonice, acest grup central – la care se adaugă uneori Iuda – primeşte o viziune timpurie a lui Isus cel înviat din morți. În acelaşi pasaj din I Corinteni 15, Pavel face însă distincția între „cei doisprezece” şi „toți apostolii”. Parcurgând lista sa de martori, Pavel afirmă că Isus „S-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece. După aceea S-a arătat la peste cinci sute de frați deodată, dintre care cei mai mulți sunt încă în viață, iar unii au adormit. În urmă, S-a arătat lui Iacob, apoi tuturor apostolilor. După ei toți, ca unei stârpituri, mi S-a arătat şi mie”. Marcu, dimpotrivă, la o generație după Pavel, îi numeşte pe „cei doisprezece” atât „apostoli”, cât şi „ucenici”. La Pavel însă, „cei doisprezece” şi „apostolii” par a fi grupuri diferite. „Cei cinci sute de frați” sunt un alt grup, care poate că îi cuprinde şi pe „cei doisprezece”, şi pe „apostoli”.[23]

De ce sunt toate aceste detalii importante? Pentru că lista lui Pavel, iluminată de afirmațiile ultimilor evanghelişti, ne permite să aruncăm o privire fugară în interiorul primei comunități întemeiate de Isus în jurul său şi să-i analizăm structura şi profețiile care o motivau, încă din vremea fondatorului ei. „Cei doisprezece" sunt adepții cei mai apropiați ai lui Isus, care îl însoțesc peste tot, iar numărul lor probabil că simbolizează mult aşteptatul miracol eshatologic al reunirii celor douăsprezece triburi ale lui Israel. Pavel anticipează acelaşi miracol: „Întreg Israelul" – cu alte cuvinte, cele douăsprezece triburi – „va fi mântuit", afirmă el. „Apostolii", dimpotrivă, sunt cei care duc mesajul oamenilor, străbătând rețeaua de sate din Galileea şi Iudeea – probabil, aşa cum sugerează Luca, pentru a pregăti şi a „încălzi" satele pentru venirea lui Isus. Ultimul grup amintit în lista de martori a lui Pavel este alcătuit de „frați", la nivel gramatical un masculin plural, dar care poate desemna un grup mixt, de bărbați şi femei. Aceşti adepți probabil că sunt acei membri ai mişcării care locuiau în zona rurală (dar şi în Ierusalim) şi care ascultau de cei care călătoreau din loc în loc. Marta, de pildă, primeşte în casa ei câțiva misionari care mergeau cu Isus, atunci când aceştia ajung în satul ei.[24]

Dacă Isus, aşa cum am speculat deja, a desemnat ultimul său Paşte ca dată fixată pentru venirea Împărăției sale, îmi închipui că această adunare de 500 de frați l-a însoțit la Ierusalim. Ei vor fi fost tocmai pelerinii care l-au aclamat cu sloganuri mesianice atunci când a intrat în cetate. Nu întâmplător Luca identifică această gloată gălăgioasă cu „întreaga mulțime a ucenicilor". Poate că toți erau atunci în Ierusalim, nu doar cei doisprezece, în acele zile cruciale de după răstignire. Aceştia par să fi constituit nucleul primei comunități – ucenici, apostoli şi frați; cei aproximativ 500 despre care Pavel spune că l-au văzut pe Isus înviat.[25]

Ce s-a mai petrecut după asta? Marcu, alături de Matei şi Ioan sugerează că discipolii s-au întors în Galileea, unde au continuat să trăiască apariţii ale lui Isus. Discipolii de la Luca, dimpotrivă, pe când mergeau spre un sat apropiat de Ierusalim, în duminica de după răstignire, l-au văzut pe Isus, apoi au revenit în cetate, unde au şi rămas, „binecuvântându-l neîncetat pe Domnul". Isus cel înviat din primul capitol din Faptele Apostolilor le porunceşte foarte limpede să nu plece din Ierusalim, „ci să aştepte făgăduinţa Tatălui". Însă Epistola lui Pavel către Galateni sugerează că această comunitate originară era deja stabilită în Ierusalim – în jur de doi ani după răstignire – pe când el a primit chemarea apostolică în Damasc. Pe la jumătatea veacului I situaţia era însă limpede, deoarece Pavel merge să discute cu liderii acestei comunităţi. Pe scurt: chiar dacă adepţii lui Isus s-au risipit imediat după arestarea şi execuţia lui, odată ce membrii grupului au început să aibă vedenii cu Isus cel înviat, ei au renunţat la identitatea galileeană şi s-au stabilit în sfânta cetate.[26]

Însă această relocare nu are sens din nici un punct de vedere, fie politic sau economic. Mulţi dintre aceşti oameni – cei doisprezece în particular – şi-ar fi părăsit casele şi familiile pentru a se strămuta într-un loc unde nu aveau nimic. În plus, să se mute într-un spaţiu ostil (vezi marele preot şi prefectul) după ce au asistat la execuţia brutală a liderului lor, chiar la câteva săptămâni după răstignirea lui Isus, putea fi considerat un gest cel puţin lipsit de precauţie, dacă nu nebunesc de-a binelea.

Acest grup de fraţi a gândit, fără îndoială, altfel. Convingerea lor că Isus a înviat din morţi, precum şi interpretarea lor cu privire la propriile viziuni care confirmau profeţiile lui Isus au făcut ca aceşti oameni să nu fie preocupaţi de astfel de consecinţe. Împărăţia urma să sosească în curând. După cum spusese însuşi Isus, în

rezonanță cu marile teme scripturare cu privire la clipa venirii Împărăției, evenimentele respective vor avea loc la Ierusalim. Avem de-a face cu o altă convingere neclintită, pe care Pavel o dezvoltă în Epistola către Romani: întreg Israelul va fi mântuit, iar „Răscumpărătorul va veni din Sion". Invocând acest verset din Isaia, Pavel intenționează să spună că Dumnezeu însuși, Dumnezeu Tatăl, aplică acest termen lui Mesia, care revine victorios. Ceea ce trebuie să subliniem aici este tocmai locul. Totul începe și se desfășoară la Ierusalim, în Sion, „muntele cel sfânt al lui Dumnezeu".[27]

Mai mult, Ierusalimul va fi locul unde se vor revărsa toate neamurile la sfârșitul veacului. Tradiția biblică a făcut multă vreme distincție în cadrul familiei omenești între cele două grupuri. Primul, cel mai mic, era Israel, descendenții lui Avraam, Isaac și Iacob. Plinătatea lor, la final, va corespunde celor 12 fii și nepoți ai lui Iacob, adică celor 12 triburi din perioada eshatologică. „Neamurile", de departe cel mai numeros grup, erau și ele împărțite în 70 de familii sau popoare, număr biblic, derivat din totalul descendenților celor trei fii ai lui Noe, din Geneza 10. Aceste 70 de neamuri se deosebesc între ele prin felurite înrudiri, prin pământ și limbă. Întreaga omenire, pe scurt, este numărată în această aritmetică eshatologică: cele 12 triburi ale lui Israel și cele 70 de neamuri.[28]

„Dar vine vremea când voi strânge toate neamurile și toate limbile; ele vor veni și vor vedea slava Mea", proclamă Dumnezeu la Isaia, făcând aluzie la Geneza 10. „Și voi pune un semn între ele și voi trimite la neamuri pe cei ce vor scăpa din Israel, la Tarsis, la Pul și la Lud, care trag cu arcul, la Tubal și la Iavan, în ostroavele depărtate, care n-au auzit vorbindu-se niciodată de Mine și n-au văzut slava Mea; ei vor vesti slava Mea printre neamuri. Vor aduce pe toți frații voștri din mijlocul tuturor neamurilor, ca dar

Domnului, pe cai, în care şi pe tărgi, pe catâri şi pe dromaderi, la muntele Meu cel sfânt, la Ierusalim." Pentru discipolii lui Isus, aceste săptămâni pline cu arătări ale învățătorului lor înviat prevesteau inevitabil apropierea sfârşitului. A se afla oriunde altundeva decât în Ierusalim nu avea nici un sens.[29]

Faptele, care pretind să descrie acest moment important al mişcării, au fost probabil scrise în primii ani ai veacului al II-lea. Autorul lor, Luca, în cele două părți ale operei sale, Evanghelia şi Faptele, insistă mereu şi rescrie impresionanta tradiție apocaliptică ce a cristalizat moştenirea primilor ucenici. Isus cel de la Luca, în flagrant contrast cu cel de la Marcu, învață *împotriva* ideii unei iminente sosiri a Împărăției („Pe când ascultau ei aceste lucruri, Isus a mai spus o pildă, pentru că era aproape de Ierusalim, şi ei credeau că Împărăția lui Dumnezeu are să se arate îndată"). Nu e nevoie să aşteptăm sfârşitul veacurilor, spune Isus cel de la Luca: Împărăția a şi sosit, fiind o realitate prezentă.[30]

> Fariseii au întrebat pe Isus când va veni Împărăția lui Dumnezeu. Drept răspuns, El le-a zis: „Împărăția lui Dumnezeu nu vine în aşa fel ca să izbească privirile. Nu se va zice: «Uite-o aici» sau «Uite-o acolo!». Căci iată că *Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru*". Şi a zis ucenicilor: „Vor veni zile când veți dori să vedeți una din zilele Fiului Omului, *şi n-o veți vedea*. Vi se va zice: «Iată-L aici, iată-L acolo!» *Să nu vă duceți, nici să nu-i urmați*".
>
> (Luca 17:20-23, cu sublinierile mele)

Luca va continua să insiste tot mai puțin pe tradițiile privind sfârşitul veacurilor de-a lungul Faptelor. Vedem acest lucru foarte limpede atunci când îl comparăm pe acest autor cu Pavel în privința glosolaliei sau a „vorbirii în limbi". La jumătatea veacului I, la Corint, Pavel îşi lăudase

comunitatea pentru feluritele lor abilități harismatice, datorate primirii Duhului Sfânt, printre care era şi vorbirea în limbi străine, precum şi capacitatea de a tălmăci din aceste limbi. Cei care vorbeau în limbi aveau nevoie de un interpret, deoarece limba însăşi se asemăna cu limba îngerilor. În fond ininteligibilă, „vorbirea în limbi" avea nevoie de altceva, de tipul posedării de către un spirit superior, care să dea sens izbucnirii harismatice a vorbitorului.[31]

În Fapte 2, când Duhul Sfânt se pogoară asupra apostolilor, ei încep să vorbească în limbi. Însă termenul de acolo nu înseamnă limbă angelică, ci o vorbire în limbi străine – „*alte* limbi". După cum precizează Luca, faptul avea ca scop să faciliteze misiunea printre păgâni. Este un miracol interesant, dar nu e harismatic în felul în care era pentru Pavel şi pentru comunitatea sa de la mijlocul veacului I.[32]

Luca este mai secular şi vorbeşte despre „limbi" şi „limbi străine", fapt ce are un efect anihilant asupra unui citat din profetul Ioel asupra sfârşitului veacurilor. Duhul va fi într-adevăr „turnat", dar prima sa funcție în Fapte este ecleziastică, nu revelatoare sau eshatologică. Duhul nu marchează apropierea sfârşitului pentru Luca. Pentru el, Duhul mai curând clădeşte şi călăuzeşte Evanghelia dinspre Ierusalim către neamuri. Tocmai acest proces de expansiune este istoria pe care vrea să o relateze Luca.[33]

Dar, dincolo de calmul aparent al narațiunii sale, Luca istoriseşte comportamente care subscriu fondarea conştientă a unei instituții. Acest tip de comportamente trimit însă şi într-o direcție diferită, dincolo de marginile instituționale, către o comunitate harismatică bine închegată. Cunoştințele pe care le avem despre comunitățile pauline, extrase din chiar epistolele lui Pavel (cu jumătate de veac înaintea celei a lui Luca), familiaritatea noastră cu

Marcu (cu cel puțin o generație sau două mai înainte) şi cunoaşterea structurii comunității eseniene de la Qumran, toate acestea ne oferă un „detector de mişcare” istoric. Dacă citim Faptele Apostolilor cu aceste lucruri în minte, vom vedea tumultuoasele improvizații ale anului 30 care pulsează sub reprezentările liniştite de veac II ale lui Luca.

De pildă, apostolii care îşi părăsesc casele din Galileea pentru a rămâne la Ierusalim, după cum am observat, ne oferă un astfel de cadru. Împărăția era *aproape*, iar ei voiau să fie în chiar inima manifestării sale. Dacă – aşa cum adeverise Isus – fiecare dintre ei urma să judece câte un trib al lui Israel (în mod miraculos adunat la Ierusalim), şi dacă Israel urma să se adune la Ierusalim, atunci prezența lor în Ierusalim era cât se poate de firească. Ei erau gata, aşteptând tensionați, la timpul şi la locul potrivit.

Pentru o vreme, acest grup a continuat să aibă viziuni cu Isus. Până când? După cum ne relatează Luca, Isus, „după patima Lui, li S-a înfățişat viu, prin multe dovezi, arătându-li-Se deseori timp de patruzeci de zile şi vorbind cu ei despre lucrurile privitoare la Împărăția lui Dumnezeu”. Însă Luca zugrăveşte această scenă în aşa fel încât îşi confirmă propriul program de a decupla Împărăția de puternicele aşteptări apocaliptice. Aici, Isus cel de la Luca le spune apostolilor că ei nu pot cunoaşte programul desfăşurării evenimentelor divine. Mai mult, îi trimite într-o misiune mondială: „Nu este treaba voastră să ştiți vremurile sau soroacele; pe acestea Tatăl le-a păstrat sub stăpânirea Sa. Ci voi veți primi o putere, când Se va coborî Duhul Sfânt peste voi, şi-Mi veți fi martori în Ierusalim, în toată Iudeea, în Samaria şi până la marginile pământului”. Acest mandat deconectează învierea lui Isus de aşteptarea iminentei sosiri a Împărăției. Această acțiune globală cere mult timp.[34]

Luca strămută data sfârşitului, şi totuşi nu îl decuplează total de revelațiile lui Isus cel înviat cu privire la Împărăția

lui Dumnezeu. Dacă urmărim această idee „înapoi”, spre primele generații de creştini – lucru pe care, grație epistolelor lui Pavel, îl putem face –, putem vedea cum aparițiile lui Isus de după moarte şi profețiile sale anterioare despre venirea Împărăției s-au confirmat una pe alta. Învierea lui Isus era pentru comunitatea refăcută dovada apropierii învierii generale, urmată de întemeierea Împărăției. Proximitatea Împărăției explica şi interpreta arătările celui înviat, care sunt ele însele o măsură a acelei proximități. Aceste profeții şi viziuni cu Isus au consolidat convingerile apostolilor cu privire la ceea ce avea să urmeze.

La I Corinteni 15, cu jumătate de secol mai devreme de Luca, Pavel a trecut în revistă torentul de evenimente finale care erau aşteptate să urmeze după învierea lui Isus: învierea generală a morților în Cristos, înfrângerea forțelor cosmice ostile, zeii păgâni (mai multe despre aceasta mai jos), transformarea trupurilor de carne în trupuri vii şi spirituale. În cele din urmă, Pavel îşi încheie epistola invocându-l pe Cristos cel înviat.

Această invocare este un ornament stilistic aramaic, rar în greaca lui Pavel: „*Marana tha*, vino, Doamne!” Supraviețuind şi în limbile vernaculare ale comunității originare, această invocare ne oferă posibilitatea de a arunca o privire în chiar modul de gândire al acestor apocaliptici. Să ne închipuim că noi înşine ne-am afla acolo, în chiar săptămânile de după moartea lui Isus, când apostolii săi trăiau viziuni ale sale prin care acesta era înviat şi prezent lângă ei, şi aşa vom putea înțelege rostul întrebării pe care i-au adresat-o atât de înfrigurați lui Isus, în narațiunea de la Luca: „Deci apostolii, pe când erau strânşi laolaltă, L-au întrebat: «Doamne, în vremea aceasta ai de gând să aşezi din nou Împărăția lui Israel?»„ Iminenta restaurare a lui Israel va avea loc curând şi va reprezenta un eveniment

eshatologic definitoriu, iar aceasta era semnificația învierii lui Isus pentru comunitatea sa originară.[35]

Ce-ar fi trebuit să *facă* această comunitate mică în timp ce trăia asemenea christofanii în Ierusalim? Faptele ne relatează că se adunau zilnic. Adepții lui Isus se rugau şi luau mesele împreună. Fapt şi mai radical, îşi puseseră toate avuțiile în comun. Astfel de relatări descriptive se sfârşesc la finele capitolului al doilea din Faptele Apostolilor, când, grație succesului avut de predica lui Petru la Cincizecime, la 50 de zile după Paşte, numărul credincioşilor din Ierusalim care au crezut în mesajul evangheliei a crescut exponențial, într-o zi, de la 120 la 3.000. Fără îndoială, atât de mulți oameni „nu se puteau aduna zilnic", cu excepția curții interioare a Templului, cel mai mare spațiu public al cetății. Fapte 2:46 sugerează că aşa stăteau lucrurile pentru aceşti oameni care „Toți împreună erau nelipsiți de la Templu în fiecare zi, frângeau pâinea acasă şi luau hrana cu bucurie şi curăție de inimă". Unde şi cum ar fi putut apostolii să boteze 3.000 de oameni în arida cetate a Ierusalimului, având în vedere că cetatea nu se află în apropierea vreunui râu sau pe coasta mării? Este un alt fapt bizar din relatarea lui Luca. Punerea în comun a bunurilor sugerează că mulți dintre aceşti prozeliți nu erau pelerini – cu toate că povestirea este centrată pe pelerinajul care avea loc cu prilejul sărbătorii Şevuot/Cincizecimea –, ci mai curând localnici, cu avuțiile la îndemână.[36]

Lăsând la o parte idealizările şi exagerările, această posesie în comun a bunurilor rezonează cu organizarea economică a unui alt grup iudaic apocaliptic din veacul I: esenienii de la Marea Moartă. Adepții mişcării de la Qumran, asemenea comunității timpurii de ucenici ai lui Cristos care se aflau în Ierusalim, nu practicau doar comunitatea bunurilor, ci trăiau şi o foarte încrâncenată aşteptare a

iminentului sfârşit al zilelor (şi făceau asta deja de două secole). Luca, dimpotrivă, suprimă orice reminiscenţă a fervorii apocaliptice din tradiţiile care apar reflectate (şi astfel prezervate) în Fapte. Scriind la generaţii bune după evenimentele pe care îşi propune să le relateze, interpretarea pe care o dă Luca profeţiei lui Isus s-a modificat, pentru a face loc dezvoltării finale a Bisericii alcătuite din neevrei. Dar acest detaliu despre organizarea socială şi economică a celei mai timpurii comunităţi din Ierusalim de după răstignire poate păstra o tradiţie istorică autentică ce ar atesta aceeaşi dedicare şi aceeaşi sensibilitate comunitară ca la esenieni.

Scrisorile lui Pavel, de la jumătatea veacului I, susţin acest aspect al portretului făcut de Luca în veacul al II-lea acestei comunităţi. Pavel a solicitat fonduri de la comunităţile sale de neevrei din diaspora ca să le trimită la Ierusalim, pentru a-i ajuta pe „săracii" de acolo. Dedicarea sa entuziastă de a contribui la bunăstarea comunităţii din Ierusalim, despre care vorbeşte în Galateni, a dus la un rezultat favorabil al întâlnirii de acolo cu Iacob, Petru şi Ioan. „Ne-au spus numai să ne aducem aminte de cei săraci, lucrul pe care şi eu căutam să-l fac." El îşi îndeamnă şi comunitatea din Corint să purceadă la o strângere de fonduri similară. Îşi trimite apelul şi către cei de la Roma, o comunitate cu care nu era familiarizat, vorbindu-le despre aducerea de prinoase pentru Templul din Ierusalim. „Acum merg la Ierusalim pentru a purta grijă de cei sfinţi", spune el spre sfârşitul epistolei. „Căci a fost pe placul celor din Macedonia şi Ahaia să facă o strângere de ajutoare pentru săracii dintre sfinţii care sunt în Ierusalim." Romanii, socoteşte el, se vor simţi în acelaşi fel şi ei mulţumiţi să ia parte la acest privilegiu de a dărui celor sărmani.[37]

În jurul anului 50, epistolele lui Pavel aduc dovada că măcar o parte din comunitatea fraţilor din Ierusalim

depindeau pentru subzistență de acte caritabile. Cei mai mulți membri ai comunității nu lucrau pe simbrie şi nici nu-şi căutau slujbe plătite, de vreme ce erau strămutați de la mijloacele lor de producție – după cum probabil erau şi cei doisprezece galileeni – şi se aflau departe de munca lor, ajungând să depindă de milostenia străinilor, al căror model era generozitatea lui Pavel. Instabilitatea intrinsecă a acestui tip de aranjament economic al comunității creştine originare ne dă astfel măsura cadrului cronologic inițial al comunității, împărtăşit şi de Pavel. Nu exista nici un motiv să te pregăteşti pentru o lungă durată. Nu avea să existe nici o lungă durată.

Aşadar, în jurul anului 30, la zile sau săptămâni după răstignirea lui Isus, o comunitate de aproximativ 100 de discipoli, apostoli şi frați s-a regrupat în Ierusalim. Aceştia au continuat să trăiască prezența lui Isus, fapt care le-a reînnoit încrederea în proclamarea originară a veştii celei bune. Ei se întâlneau cu toții, mâncau, se rugau şi se închinau în Templu împreună, şi puneau în comun resursele pe care le aveau. Anticipând manifestarea ultimă şi definitivă a lui Isus, invocând cerul, poate rostind „*Marana tha*, vino, Doamne!" împreună, ei aşteptau Împărăția.

PARUSIA EŞUATĂ

Câtă vreme a durat această perioadă plină de entuziasm? Şi cum s-a sfârşit? Luca prezintă o sincopă între învierea lui Isus şi sfârşitul ultimelor sale apariții, când Isus s-a înălțat cu trupul la cer de pe Muntele Măslinilor, într-un nor. Putem fi sceptici cu privire la acuratețea lui Luca când numeşte această perioadă de timp – pare ritmată de anul liturgic evreiesc –, însă ar trebui să ținem seama de ideea la

care vrea să ajungă. Aparițiile lui Isus cel înviat, fie în fața întregii comunități din Ierusalim, fie numai în fața unora dintre membrii săi, au început să se răărească, până când, în cele din urmă, au încetat.

Absența tot mai îndelungată a lui Isus cel înviat, în ciuda repetatelor manifestări harismatice ale comunității, a dus la reinterpretarea aparițiilor postume ale lui Isus. Firește, Isus cel înviat nu avea să inaugureze Sfârșitul lumii, de vreme ce Sfârșitul tot nu mai venea.

Frecvența descrescândă a acestor apariții postume ale lui Isus, urmată de dispariția lor, împreună cu flagranta nesosire a Împărăției poate că ar fi dus la sfârșitul acestei mișcări atunci și acolo. Faptul că nu s-a întâmplat asta trimite, cred, la patru factori interconectați, care i-au îngăduit mișcării să găsească un înțeles pozitiv în aceste circumstanțe confuze și, astfel, să meargă mai departe.

Primul factor este acela că oamenii de acest fel, sau măcar unii dintre ei, au continuat să trăiască și să pună în practică acele manifestări harismatice care caracterizau perioada petrecută împreună cu Isus, în timpul misiunii sale: vindecarea, profeția, exorcizarea demonilor și poate vorbirea în limbi. Aceasta va atesta mai târziu intensitatea legăturii dintre membri. Astfel de legături aveau rolul de a consolida aceste comportamente. Acești adepți ai lui Isus au descoperit că sunt dăruiți cu putere de Duhul, chiar dacă Isus era absent și tot la fel s-au simțit pe ei înșiși a fi. *Comunitatea a experimentat harismele, iar harismele au validat comunitatea*. Câștigul social și psihologic a fost fortificarea reciprocă.

Al doilea factor, care atestă larga reprezentare socială a grupului, este apelul lor constant la scripturile iudaice. Acest lucru însemna că o parte dintre acești oameni (foarte probabil bărbați) erau alfabetizați și educați, ba chiar aparțineau unor clase sociale înalte. Asemenea persoane ar

fi făcut parte din mişcare încă de la începuturile ei. Dar şi cultura literară de rangul doi, de sorginte auditiv-orală, familiaritatea cu Scriptura pe care o manifestă mulți din clasele de jos, mai puțin alfabetizate (ca Isus însuşi, alături de mulți dintre cei doisprezece apostoli originari), nu înseamnă nimic altceva decât că imaginarul biblic, figurile de stil, ideile şi imaginile inspirate din Biblie au modelat mereu mesajul comunității. Ceea ce vrem să spunem este că – în perioada în care Isus încetează să se mai arate – Scriptura începe să ofere un cadru semantic la îndemâna celor care voiau să interpreteze noile împrejurări. *Într-adevăr, lectura lor creativă şi fervent*ă *a Scripturii a început să modeleze şi să creeze noi sensuri*.

Comunitatea a fost astfel îmboldită să îşi concentreze eforturile pentru a recontextualiza şi reinterpreta recentele ei experiențe, precum şi pe cele trăite prin apelul la Scriptură. Atât moartea lui Isus, cât şi învierea lui „a treia zi", care i-a cutremurat pe cei care i-au fost martori, au început să fie văzute ca fiind „potrivit Scripturilor". Mesajul evanghelic creştea mereu, şi creştea articulat scripturar în mod foarte creativ. În consecință, *mesajul evanghelic a dobândit un nou conținut*, care a ajutat la micşorarea disonanței cognitive create de evenimentele recente. La urma urmei, toate aceste evenimente s-au petrecut „potrivit Scripturilor" şi potrivit unui plan dumnezeiesc.

Această febră hermeneutică atinge deja al treilea factor care i-a permis comunității, lipsită acum de arătările lui Isus, să dăinuiască. *Interpretarea biblică a început să exprime şi să rafineze ideea de Mesia, precum şi felurile în care Isus a îndeplinit sau ar îndeplini acel rol.* Cu alte cuvinte, cu cât versetele biblice erau puse mai intens la lucru, cu atât mai articulată se contura imaginea lui Isus cel aşteptat să revină în viitor.

Cu aceste noi sau nou-amplificate interpretări mesianice ale lui Isus, comunitatea a fost capabilă, în cele din urmă, să îşi formuleze un plan de acţiune, diferit de aşteptarea pasivă a Împărăţiei. *Ei vor continua misiunea lui Isus de a-l pregăti pe Israel* – deoarece este limpede, în lumina amânării Împărăţiei, întreg Israelul trebuie mântuit. Însă acum noul conţinut cu privire la mesager va avea ca efect şi rescrierea mesajului profetic. Împărăţia încă era iminentă. Isus însuşi o va inaugura, însă pentru a face asta trebuia să se întoarcă.

Cu alte cuvinte, expresia statutului mesianic al lui Isus, tot mai pregnant şi validat biblic, este legată de alte două noi idei, una care ţine de mesianitate şi alta legată de comunitate. Noua idee mesianică este aceea că Mesia nu va veni doar o dată, ci de două ori. Noua idee socială era că întreaga comunitate, chiar în absenţa lui Isus, ar trebui să îi continue proclamarea mesajului. Cu alte cuvinte, interpretarea lui Isus ca Mesia de la finele timpului, susţinută de acest grup, i-a împins către noi misiuni de evanghelizare. Iniţial şi-au mărginit eforturile la Ierusalim. Mai târziu – un mare pas înainte, şi mai ales în afară – ei au dus mesajul evanghelic în afara hotarelor cetăţii sfinte, în comunităţile iudaice din Iudeea şi diaspora. Însă ei tot mai munceau, deşi erau convinşi că la foarte puţină vreme după învierea lui Isus va avea loc revenirea lui definitivă.

Arătările de după înviere, după cum le-a interpretat comunitatea după ce ele au încetat, nu arătau deloc *imediata* apropiere a sfârşitului. Ele semnalau, mai curând, un sfârşit *iminent*. Comunitatea trăia acum în acel interval dintre învierea lui Isus şi definitiva, finala şi triumfătoarea lui arătare de la sfârşit – Parusia sa victorioasă sau a Doua Venire.

Vom înţelege şi mai limpede lucrurile dacă ne vom apleca asupra lui Pavel şi a altor izvoare neotestamentare,

evangheliile şi Faptele Apostolilor. Citite prin lentila a 2.000 de ani de teologie creştină, aceste texte par să susţină o luxuriantă paletă de titluri cristologice, diferite feluri de a vorbi despre caracterul de fiu unic al lui Dumnezeu: „Domn", „Fiu al lui Dumnezeu", „Fiul lui David", precum şi – în tradiţia evanghelică – „Fiul Omului". Într-adevăr, aceste titluri cu mare încărcătură teologică ale lui Isus au oferit modalităţile prin care scripturile iudaice se vor preface, după mai multe veacuri, în Vechiul Testament creştin.

I Corinteni 15:3-4, după cum am observat, ne oferă un exemplu din acest proces de transformare semantică. Şocul morţii lui Isus, dar şi cel al apariţiilor de după înviere au primit în curând semnificaţie pozitivă, precum şi o aură de inevitabilitate, prin apelul la scrierile vechi. „Cristos a murit pentru păcatele noastre, *potrivit Scripturilor*. [...] A fost îngropat [...] şi a înviat a treia zi, *potrivit Scripturilor*", insistă Pavel. Cuvintele sale arată că nu e nimic surprinzător aici. Nimic nou (şi cu atât mai puţin scandalos), dacă cineva ştie să citească aşa cum trebuie Scripturile. Această inovaţie interpretativă marchează progresul comunităţii creştine timpurii în „îmblânzirea" – iniţial pentru uzul intern – a evenimentelor din jurul ultimului Paşte al lui Isus. Crucea nu infirmă deloc statutul mesianic al mesagerului Împărăţiei. Dimpotrivă: adevăratul Mesia, după cum credeau ei că învaţă Biblia, era şi putea să fie numai Mesia cel crucificat şi înviat. Răstignirea lui Isus, uluitoare, stânjenitoare şi neanticipată, la fel ca uluitoarele sale apariţii ca înviat după moarte, au însemnat confirmarea atât a mesajului, cât şi a mesagerului. Disonanţa cognitivă din această situaţie a lăsat loc afirmaţiei scripturare.

Este un truism bine-cunoscut savantului care cercetează Noul Testament că ideea unui Mesia răstignit şi înviat este tocmai contribuţia originală a acestei mici secte mesianice, în cadrul varietăţii de secte mesianice care mişunau în

vremea iudaismului celui de-al Doilea Templu. Noua definiție a fost generată de noile circumstanțe şi de experiențele specifice acestor sectari – în special evenimentele din jurul morții lui Isus. Dar, modernizând aceste incidente biografice şi preschimbându-le în teme, imagini şi profeții din scripturile tradiționale, primii săi discipoli i-au înrădăcinat misiunea şi mesajul în solul istoriei sacre. Dar, în acelaşi timp şi prin aceleaşi mijloace, ei au „eshatologizat" şi scripturile. Moise şi toți profeții au dat mărturie despre semnificația lui Isus ca Mesia, Cristosul. În cele din urmă însă, chiar în zilele lor, aceste profeții au fost deja, şi vor fi, împlinite.

Capitolul final al Evangheliei după Luca ne oferă un exemplu remarcabil al acestui proces. Cel care oferă aici interpretările nu este un membru al comunității, ci Cristos cel înviat însuşi. Mustrându-i pe cei doi ucenici care mergeau împreună cu el spre Emaus pentru a nu fi priceput sensul mormântului gol, Mântuitorul incognito le spune: „Atunci Isus le-a zis: «O, nepricepuților şi zăbavnici cu inima, când este vorba să credeți tot ce au spus prorocii! Nu trebuia să sufere Hristosul aceste lucruri şi să intre în slava Sa?» Şi a început de la Moise şi de la toți prorocii şi le-a tâlcuit, în toate Scripturile, ce era cu privire la El."[38]

Mai târziu, în Faptele Apostolilor, Luca oferă primul exemplu al unei astfel de interpretări în aria de *bel canto* cristologic, unde el este primul solist. „Petru", la Sărbătoarea Şevuot/Cincizecimea, de pildă, inițiază mulțimea de pelerini în mesajul evanghelic şi cu privire la mesagerul acestuia, citând din profetul Ioel. Petru va mai cita şi autoritatea lui „David", invocând Psalmii. Profetul Isaia este chemat şi el apoi în ajutor. „Petru" – sau mai curând Luca – mobilizează toate aceste versete în sprijinul tezei sale principale, mai exact cea de a dovedi că moartea lui Isus şi învierea lui au avut loc „potrivit planului limpede

şi atotştiinţei lui Dumnezeu". Din nou, nu există surprize dacă cineva citeşte cum trebuie Scriptura.[39]

Ceilalţi protagonişti de la Luca – precum Ştefan şi, mai târziu, Pavel – vor rosti predici la fel de îmbibate de Scriptură. Ştefan, de exemplu, trece în revistă toată istoria lui Israel, de la chemarea lui Avraam din Geneza 12, parcurge apoi naraţiunea Exodului, ajungând până la Isaia, străbate rapid variate tradiţii despre Isus, ajungând până în contextul epocii contemporane lui, cca 35 d.Cr. sau, mai curând, cca 110 d.Cr., anul în care se află cititorii lui Luca. Ulterior, tot în Faptele Apostolilor, înfăţişând tentativele sale de a-i convinge pe evreii din Tesalonic, Luca relatează că Pavel, „dovedind şi lămurind că Hristosul *trebuia* să pătimească şi să învieze din morţi. «Şi acest Isus, pe care vi-L vestesc eu», zicea el, «este Hristosul»„[40].

Performanţa scripturară a lui Luca în Fapte reprezintă exegeză inspirată şi inspiratoare. Aceasta mai reflectă şi interpretarea din secolul al II-lea, dată tradiţiilor creştine moştenite, printre care şi idealizarea tot mai mare a comunităţii originare, cu cât se mărea distanţa faţă de ea în timp. Dar oare cum putem măsura ruptura dintre cele două feluri de sensibilitate, incandescenta aşteptare apocaliptică a comunităţii originare din jurul anului 30 d.Cr. şi calma, dezeshatologizata perspectivă a lui Luca din jurul anului 110 d.Cr., cea care ne furnizează singura „istorie" a acelui moment al comunităţii?

Pentru această problemă ne vin în ajutor două surse: epistolele lui Pavel, scrise pe la jumătatea veacului I, şi Evanghelia după Marcu, alcătuită imediat după distrugerea Ierusalimului de către romani, în 70 d.Cr. Suntem, foarte probabil, în jurul anului 75 d.Cr. Citind aceste izvoare împreună cu Luca şi Faptele Apostolilor, putem regăsi germinarea acelei idei creştine care a fecundat întreaga mişcare. Această idee – miezul kerygmei („mesajul

evanghelic") – era că Mesia nu a venit doar o dată, ci de două ori, o dată în slăbiciune, de vreme ce Isus a suferit pe cruce; iar a doua oară în slavă, când Isus va reveni iar, ca Mesia triumfător. Isus Mesia chiar va inaugura Împărăția lui Dumnezeu, dar numai la a Doua Venire, la Parusie.

Pavel este autorul nostru cel mai timpuriu care susține această teorie a dublei manifestări mesianice din partea lui Isus. Prima intrare în scenă a lui Isus, răstignirea (însoțită, pentru adepții apropiați, de înviere), a fost evident dictată de un fapt biografic rememorat şi transmis cu grijă: Isus din Nazaret a murit răstignit pe o cruce romană. A vedea însă răstignirea ca pe *un* eveniment mesianic depindea totuşi de cele mai timpurii convingeri ale comunității cu privire la Isus, consolidate de experiența personală a lui Pavel: toți aceşti oameni erau convinşi că Isus înviase din morți. În afara acestei convingeri, după cum remarcă Pavel, mesajul unui Mesia crucificat era „pentru iudei o pricină de poticnire, şi pentru neamuri o nebunie"[41].

Aceste arătări ale lui Isus de după înviere ar fi trebuit să fie socotite ca a Doua lui Venire în slavă. Pentru o scurtă perioadă de timp, comunitatea creştină este posibil să le fi interpretat în acest fel. Timpul a contrazis această interpretare, mai ales când arătările au încetat. De ce? Pentru că nimic altceva nu s-a schimbat. La urma urmei, Isus cel înviat nu a întemeiat nici o Împărăție. Dar întemeierea Împărăției, mai ales în lumina nucleului Evangheliei lui Isus din Nazaret („Împărăția lui Dumnezeu este aproape"), era unul dintre actele mesianice aşteptate, într-adevăr, foarte dorite şi anticipate de această comunitate. Acest grup a făcut însă o ajustare hermeneutică esențială. Ei au afirmat că învierea lui Isus a fost cu adevărat un eveniment eshatologic. Însă acesta nu trimitea la sosirea mântuirii finale, ci mai curând la apropierea

acesteia. Pentru a desăvârşi procesul mântuirii, Isus, Mesia cel înviat, trebuia să se întoarcă.

În cele din urmă, pe măsură ce anii treceau, tradiţiile care au evoluat au dezeshatologizat înţelesul învierii lui Isus. Sensul s-a modificat de la un indicator temporal („Isus a înviat, de aceea Împărăţia va sosi curând") la un indicator de stare ontologică („Isus a înviat, aşadar el trebuie să fie Mesia!"). În scurtă vreme vom vedea cum această modificare a afectat chiar traducerile moderne şi autorizate ale epistolelor lui Pavel. În veacul al II-lea, după cum am amintit deja, învierea a fost folosită pentru a sublinia interpretarea mesianică a crucii: numai un Mesia crucificat şi înviat poate fi adevăratul Mesia. Însă învierea singură, după cum va afirma tradiţia, nu ne spune ce timp arată ceasul lui Dumnezeu.

Pe scurt, aşteptarea celei de-a doua manifestări publice a lui Isus ca Mesia a fost dictată de eşecul Parusiei de după arătările ce au avut loc imediat după înviere. Diversele arătări „private" pe care le-au trăit discipolii lui s-au dovedit a nu fi definitive. Dar manifestarea eshatologică finală a lui Isus, care va încheia istoria, îi va transforma pe vii şi pe morţi şi va întemeia Împărăţia lui Dumnezeu, susţineau discipolii săi, va avea loc curând. Iar această a Doua Venire va fi publică, spectaculoasă, cosmică, iar rezultatele ei vor fi definitive.

Amploarea acestei a doua manifestări definitive, eshatologice – prin ceea ce Isus, odată revenit, va săvârşi –, va fi susţinută de mărturii scripturare mai vechi şi mai serioase. La acest punct, comunitatea creştină, pentru a da mai mult sens circumstanţelor curente prin apelul la Scriptură, a făcut apel la tradiţiile biblice şi postbiblice despre David, regele uns al lui Israel, şi astfel „Fiul" lui Dumnezeu. Eforturile lor au avut un efect dublu asupra felurilor în care comunitatea medita asupra „veştii celei

bune” şi o exprima. Figura lui Isus a fost drapată în vechile veşminte ale tradiţiilor davidice, iar aceste tradiţii au fost actualizate pentru a se conforma figurii lui Isus – moartea sa ca „rege al iudeilor” şi anticipata sa revenire de după înviere.

Acesta este procesul prin care Isus a devenit Cristos.

4
ÎNCEPÂND DE LA IERUSALIM

Iudaismul târziu, al celui de-al Doilea Templu, avea mai multe opinii despre Mesia. În Biblia ebraică, participiul *maşiach*, „uns”, apare de 39 de ori şi se poate referi la diferite poziţii şi personaje. Înainte de a-şi ocupa rangul, preoţii, şi mai ales marii preoţi, erau unşi. Regii, de asemenea, erau unşi, fiind desemnaţi astfel ca „*maşiach* al Domnului” în ebraică, „*christós* al Domnului” în traducerea greacă a Septuagintei.

În *Regula congregaţiei*, Manuscrisele de la Marea Moartă vorbeau despre două tipuri de Mesia, unul sacerdotal şi altul regal, subordonat celui dintâi, care se vor arăta „în ultimele zile”. În alte texte, Manuscrisele vorbesc despre un ambiguu Mesia „ceresc”. În versiunea greacă a lui Habacuc (3:12-13), „uns” se referă la întregul popor al lui Israel. Iar un faimos pasaj din Isaia în care este amintit un rege păgân, persanul Cirus, îl numeşte pe acesta „uns” şi „Mesia” al lui Dumnezeu (în ebraică) sau „Cristos” (în greceşte). În literatura postbiblică termenul va continua să dovedească, o flexibilitate semantică uluitoare. Într-adevăr, faptul că a fost

aplicat figurii lui Isus demonstrează tocmai această flexibilitate.[1]

ÎNȚELESUL TERMENULUI „MESIA”

În pofida diversității de aplicări şi atribuiri, figura biblică a lui David a predominat în tradițiile târzii, şi în special în cea creştină. David, fiul lui Isai, regele-războinic şi cântărețul de psalmi; David, părintele lui Solomon, care a clădit Primul Templu; David, care i-a înfrânt pe filisteni şi a unit triburile israelite. David *ha-maşiach* era o figură complexă, atât în Biblia ebraică, cât şi în variatele scrieri apocaliptice care au proliferat în vremea iudaismului celui de-al Doilea Templu şi în perioada romană timpurie.[2]

În Biblie, figura lui David este marcată de relația sa cu Dumnezeu. Ei se iubesc, iar Dumnezeu îi făgăduieşte lui David că va continua să-i iubească şi urmaşii. Pe această bază, fiecare îi promite celuilalt să-i construiască „o casă”[3].

Construirea „Casei” lui Dumnezeu, cu alte cuvinte a Templului din Ierusalim, şi cea a „Casei” lui David, care este dinastia regală inaugurată de el şi de fiul său, Solomon, coincid în istoria biblică. Putem vedea fuziunea acestor elemente – familie, iubire, Templu, dinastie şi, cel mai semnificativ pentru creştinătatea ulterioară, caracterul de fiu – într-un important pasaj din II Samuel. În acest pasaj, Dumnezeu, prin profetul Natan, îi promite lui David că fiii săi vor cârmui mereu națiunea.

> Acum să spui robului Meu David: „Aşa vorbeşte Domnul oştirilor: «Te-am luat de la păşune, de la oi, ca să fii căpetenie peste poporul Meu, peste Israel; am fost cu tine pretutindeni pe unde ai mers, am nimicit pe toți vrăjmaşii tăi dinaintea ta şi ți-am făcut numele mare, ca numele celor mari de pe pământ; am dat un loc poporului Meu, lui Israel, şi l-am sădit ca să

locuiască în el şi să nu mai fie tulburat, ca să nu-l mai apese cei răi ca mai înainte şi ca pe vremea când pusesem judecători peste poporul Meu, Israel. Ţi-am dat odihnă izbăvindu-te de toţi vrăjmaşii tăi. Şi *Domnul îţi vesteşte că-ţi va zidi o casă*. Când ţi se vor împlini zilele şi vei fi culcat cu părinţii tăi, Eu îţi voi ridica un urmaş după tine, care va ieşi din trupul tău, şi-i voi întări împărăţia. *El va zidi Numelui Meu o casă* şi voi întări pe vecie scaunul de domnie al împărăţiei lui. *Eu îi voi fi Tată şi el Îmi va fi fiu*. Dacă va face răul, îl voi pedepsi cu o nuia omenească şi cu lovituri omeneşti; dar *harul Meu nu se va depărta de la el*, cum l-am depărtat de la Saul, pe care l-am îndepărtat dinaintea ta. Ci casa ta şi împărăţia ta vor dăinui veşnic înaintea Mea şi *scaunul tău de domnie va fi întărit pe vecie*»„.

(II Samuel 7:8-16, sublinierile îmi aparţin)

Acest pasaj conţine câteva dintre temele fundamentale care vor modela în mod fundamental propovăduirea comunităţii creştine din Ierusalim de după înviere, precum şi afirmaţiile teologiei creştine de mai târziu. Primul este conceptul filiaţiei divine. Asemenea lui Mesia, „Fiul lui Dumnezeu" are multiple referinţe în scripturile iudaice, acolo unde Dumnezeu are nenumăraţi „fii". Geneza 6 îi introduce pe „fiii lui Dumnezeu", care se împreunează cu femeile oamenilor; ei înşişi sunt un fel de supraoameni, interpretaţi ca membri ai curţii cereşti, cu alte cuvinte îngeri. În altă parte, Dumnezeu numeşte întreg poporul lui Israel – după ce-l eliberează din Egipt – „fiul său" şi „întâiul său născut". Această strânsă relaţie este afirmată în multe alte scrieri biblice. Pavel, la Romani, nu face decât să repete acest loc comun. Când enumeră privilegiile divine şi prerogativele neamului său Israel, Pavel exaltă tocmai filiaţia divină a lui Israel.[4]

Cu toate acestea, şi într-un mod aparte, Dumnezeu se prezintă în legătură cu regii din dinastia lui David ca tatăl

lor divin, după cum stabileşte pasajul citat mai sus, din II Samuel 7: „Eu îi voi fi Tată şi el Îmi va fi fiu”. „Fiul meu eşti tu, eu astăzi te-am născut”, îi spune Dumnezeu regelui mesianic davidic la încoronarea sa, adică la ungerea pentru domnie. Alt psalm cântă: „am găsit pe robul Meu David şi l-am uns cu untdelemnul Meu cel sfânt. [...] El Îmi va zice: «Tu eşti Tatăl meu, Dumnezeul meu şi Stânca mântuirii mele!»„ Grație acestei demnități particulare, şi în felul său aparte, un „fiu al lui David” era totodată şi un fiu al lui Dumnezeu – o altă idee pe care Pavel o repetă la Romani când vorbeşte despre Isus.[5]

În lumina felurilor în care gânditorii creştini de mai târziu vor interpreta acest fel de versete, este important să remarcăm ceea ce *nu* spun aceste rânduri despre David şi descendenții săi. Aceşti cârmuitori davidici, în virtutea statutului lor înalt de Mesia/Cristos/Uns, sunt de asemenea „fii ai lui Dumnezeu”. Expresia trimite către relația lor privilegiată cu divinitatea, şi nu către o însuşire metafizică sau divină pe care ar poseda-o. Cu alte cuvinte, David, împreună cu descendența sa filială, sunt oameni cât se poate de normali.

Acest lucru înseamnă că astfel de Mesia sunt cât se poate de muritori. Atunci care să fie semnificația făgăduinței divine din II Samuel, unde Dumnezeu spune că tronul lui David va fi etern: „scaunul tău de domnie va fi întărit pe vecie”? „Veşnicia” de aici nu este însă atributul unui rege individual. Regii davidici mor. Dinastia acestor regi este „eternă”. David nu va fi vreodată lipsit de un rege care să nu stea pe tronul Casei lui Israel, după cum prevesteşte profetul Ieremia. În acest fel Casa genealogic-biologică a lui David îşi ungea câte un rege pentru fiecare generație, fiind astfel desemnat ca reprezentantul îndrituit şi divin recunoscut al puterii politice a ținutului, avându-şi

reşedinţa în Ierusalim. Succesiunea eternă era exprimată prin ideea biblică de filiaţie divină şi eternă.[6]

Unele scrieri apocaliptice iudaice care înfloresc în special în perioada dintre Macabei şi Mişna (cam două veacuri înainte şi două veacuri după ce a trăit Isus) preiau şi valorifică această idee a unui Mesia davidic. Dinastia davidică istorică s-a sfârşit odată cu distrugerea Ierusalimului de către babilonieni în 586 î.Cr. Suveranitatea Iudeii a fost împărţită între marele preot sadochit şi diverşii guvernatori imperiali (fie persani, ptolemei sau seleucizi), până în vremea biruitoarei familii haşmoneene, şi, în cele din urmă, cu Irod şi moştenitorii săi. În vremea lui Isus, Casa lui David era de mult apusă, înghiţită de vreme.

Abia acum, în perioada iudaismului celui de-al Doilea Templu, încep să apară păreri divergente despre mesianism. Unele grupuri insistau asupra rolului esenţial al *descendenţei biologice*: Mesia trebuia să fie un bărbat din linia lui David. Alţii însă insistau asupra *funcţiei*: Mesia va fi un războinic puternic, care va lupta pentru a restaura suveranitatea lui Israel. Noi vom lua în considerare al doilea tip de mesianism, cel social, de aici şi acum, neeshatologic, aşadar cel politic sau militar, cu figura lui Mesia-războinic, mai ales când ne uităm la Iosefus şi la turbulenţele din Iudeea în timpul comunităţii adepţilor lui Isus din Ierusalim, în capitolul al cincilea al lucrării sale. Însă imaginaţia populară era animată de prima categorie mesianică, aceea apocaliptică, a unui Mesia davidic care va inaugura Împărăţia lui Dumnezeu la sfârşitul zilelor.[7]

Majoritatea scrierilor intertestamentare apocaliptice nu menţionează nici un Mesia. Nu o fac nici măcar Manuscrisele de la Marea Moartă, în care găsim profeţii despre venirea celor doi Mesia (ca în *Regula comunităţii*) – întâlnim diverse descrieri ale luptei finale dintre Bine şi Rău (vezi scenariul descris în *Sulul războiului*), lipsite de orice

referință la Mesia. Potrivit unui istoric al perioadei, „după cum există Mesia fără sfârşituri ale lumii" – asta ar reprezenta cea de-a doua categorie despre care am vorbit, cea a unor Mesia „politici" sau „militari" –, „la fel există şi sfârşituri ale lumii fără Mesia"[8].

Însă, atunci când un Mesia apocaliptic apare la finele veacurilor, el este un fiu al lui David. Putem vedea asta deja la profeții clasici. „O Odraslă va ieşi din tulpina lui Isai", proclamă profetul Isaia. Isai este tatăl lui David. Această figură davidică profețită va măcelări pe cei fărădelege, va reuni cele douăsprezece triburi ale lui Israel, va aduce pacea chiar şi în rândul animalelor, iar „pământul va fi plin de cunoştința Domnului ca fundul mării de apele care-l acoperă". Cârmuirea sa se va întinde chiar şi peste popoarele păgâne. Dumnezeu îi grăieşte astfel lui Ieremia: „Iată, vin zile când voi împlini cuvântul cel bun pe care l-am spus despre casa lui Israel şi despre casa lui Iuda. În zilele acelea şi în vremurile acelea voi face să răsară lui David o Odraslă neprihănită, care va înfăptui dreptatea şi judecata în țară". Iar în scrierea extracanonică *Psalmii lui Solomon*, „Fiul lui David" – apariția sa nu este un miracol eshatologic mai mic decât reunirea celor douăsprezece triburi ale lui Israel – se va ridica pentru a cârmui Israelul, „iar în zilele sale nu va mai fi nici urmă de fărădelege".[9]

Sfârşituri ale lumii fără Mesia, Mesia fără sfârşituri ale lumii. Cea mai timpurie comunitate din jurul lui Isus, atât dinainte de răstignire, cât şi de după, aştepta iminenta sosire a sfârşitului. Propovăduirea lui Isus din Nazaret îi pregătise pentru aceasta. Chiar dacă aceşti oameni au crezut – în timpul vieții lui Isus – că acesta este Mesia, suişurile şi coborâşurile tensionatelor momente de la finele vieții lui Isus din Ierusalim (cu intrarea triumfală în Ierusalim, cu răstignirea, învierea şi actele harismatice care au urmat) i-au silit să creadă că el era Mesia. Isus a fost

executat de brațul secular al Romei, murind ca „rege al iudeilor”. Dacă el a înviat – diferența nu ar fi fost sesizabilă în vremuri normale –, atunci cu siguranță va reveni ca Rege al iudeilor. Tot atunci va fi inaugurată şi Împărăția.[10]

Faptul evident şi tulburător că Împărăția nu a sosit, precum şi încetarea aparițiilor de după înviere au făcut din a Doua Venire a lui Isus o *necesitate*. Această revenire necesară, mai ales în lumina morții lui Isus ca rege al Israelului, a fost pusă în legătură cu tradițiile davidice. Iar acest Mesia davidic şi apocaliptic s-a armonizat cu aceste tradiții care au modelat vechile texte biblice.

Totuşi, unele lucruri au trebuit ajustate. David cel din Biblie, asemenea lui Isus însuşi, a practicat o pietate centrată pe Ierusalim. Iar Dumnezeu, desemnând „Casa” lui David şi pe fiii săi ca descendență filială a lui Dumnezeu însuşi, a stabilit o relație specială de afecțiune cu aceştia. Poate că Isus, iarăşi, prin rugăciune şi laudă, a creat acelaşi fel de pietate.[11]

Însă David a fost şi rege, şi încă unul ieşit din comun, un mare războinic. El i-a zdrobit pe filisteni şi a domnit grație legii marțiale. Pietatea lui a mers mână-n mână cu geniul său.

Tradițiile războinice davidice nu se prea împăcau însă cu misiunea lui Isus din Nazaret cel istoric. Familia lui Isus nu făcea parte din casa regală din Ierusalim. (Orice pretenție că Isus ar fi avut descendență davidică, din veacul I d.Cr., este simplă mitologie.) Activitatea lui Isus poate fi asimilată foarte bine celei a unui profet, dacă ținem cont de ceea ce ne transmit izvoarele evanghelice. Mai mult decât atât, Isus a propovăduit o etică a nerezistenței pasive, a întoarcerii celuilalt obraz, a răspunsului la o agresiune prin străbaterea încă unei mile. (Chiar şi belicosul Pavel împărtăşeşte astfel de comportamente, ceea ce sugerează că a avut acces la tradiții şi învățături mai timpurii.) Cei răi vor primi ceea ce

merită, învăța Isus, însă Dumnezeu, nu omul, va răsplăti fiecăruia.[12]

Dar cum a putut imaginea lui David războinicul să se potrivească cu relatările despre misiunea lui Isus? Răspunsul concis la această întrebare este: nu putea. Însă figura lui David *putea* fi folosită pentru a prezenta trăsăturile viitorului rol al lui Isus şi activitatea sa de la a Doua Venire. În primele decenii ale veacului I d.Cr., aceste tradiții davidice, inclusiv cele militare, au început să vină în întâmpinarea aşteptărilor celor mai timpurii comunități creştine. Viitorul mesianic şi militar al lui Isus de la a Doua sa Venire ar fi compensat misiunea sa pământească de la prima venire, una irenică şi nedavidică. Însă greutatea acestui viitor davidic sau „davidizat" al lui Isus a început să influențeze retroactiv tradițiile despre Isus însuşi. Dacă Isus este considerat acum un Mesia davidic, atunci trebuie să descindă din spița lui David.

Această dublă însuşire a tradițiilor davidice a avut loc repede, la două-trei decenii după moartea lui Isus. Deja pe la jumătatea veacului I d.Cr., pe baza Epistolei lui Pavel către Romani, asocierea lui Isus cu David, atât în trecut, cât şi în viitor, era ferm stabilită. Pavel o foloseşte ca introducere la discursul său:

> Pavel, rob al lui Isus Hristos, chemat să fie apostol, pus deoparte ca să vestească Evanghelia lui Dumnezeu, pe care o făgăduise mai înainte prin prorocii Săi în Sfintele Scripturi. Ea priveşte pe Fiul Său, născut din sămânța lui David, în ce priveşte trupul, iar în ce priveşte duhul sfințeniei, dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, prin învierea morților, adică pe Isus Hristos, Domnul nostru, prin care am primit harul şi apostolia, ca să aducem, pentru Numele Lui, la ascultarea credinței pe toate neamurile, între care sunteți şi voi, cei chemați să fiți ai lui Isus Hristos.
>
> (Romani 1:1-6)

Pavel afirmă pur şi simplu aici descendența davidică a lui Isus. Nu argumentează afirmația, însă o leagă imediat de apariția eshatologică a lui Isus, când cei morți vor învia. Pretenția că Isus are descendență davidică (de care Pavel se arată foarte interesat) pare să fie determinată de aşteptările privind acțiunile eshatologice ale lui Isus.

La două generații după Pavel, Matei şi Luca vor apela la mai multe texte din Septuaginta pentru a lămuri detaliile acestei descendențe. Ei vor construi două biografii davidice pentru Isus. Acolo unde afirmația de mai sus a lui Pavel despre descendența davidică a lui Isus se concentra aproape exclusiv pe venirea lui Isus în viitorul apropiat – originea sa davidică este menționată doar în treacăt – Matei şi Luca, în evangheliile lor, construiesc un Isus cu un trecut davidic impecabil, recurgând la Septuaginta.

Eforturile lor sunt vizibile mai ales în relatările despre naşterea lui Isus. Scenele de la Crăciun par să se muleze pe aceste două evanghelii, însă narațiunile de acolo sunt în realitate diferite. În relatarea lui Matei, Iosif şi Maria sunt originari din Betleem, străvechea cetate a lui David, iar Iosif însuşi aparține liniei davidice. După naşterea lui Isus, pentru a-l evita pe criminalul Irod, ei fug în Egipt. Doar atunci când un înger îi înştiințează că totul este sigur – prin anul 4 î.Cr., anul morții lui Irod –, sfânta familie se întoarce. Ei evită Betleemul, deoarece Iudeea este acum cârmuită de Arhelau, unul dintre fiii lui Irod, şi se stabilesc în Nazaretul Galileii, unde (evanghelistul uită să mai menționeze asta) cârmuieşte un alt fiu de-al lui Irod (Irod Antipa). Astfel, Isus cel de la Matei, bucurându-se de origine davidică, poate creşte acum în Nazaret, oraşul după al cărui nume va fi şi cunoscut.[13]

Luca citeşte şi el Septuaginta, având aceleaşi preocupări în minte şi creând diferite „fapte" biografice. Luca îi localizează pe Iosif şi Maria în Nazaret. Apoi, din pricina

unui recensământ ordonat de legatul sirian Quirinius – în anul 6 d.Cr., după cum ştim de la Iosefus –, ei călătoresc la Ierusalim, „fiindcă erau din casa şi din seminţia lui David” (Luca 2:4). Maria este însărcinată şi naşte în oraşul mesianic potrivit. La puţină vreme după un scurt sejur în Ierusalim, familia sfântă revină în oraşul Nazaret.[14]

Aceste două naraţiuni, în pofida diferenţelor dintre ele, sunt datate la începutul veacului al II-lea, reflectând aceeaşi preocupare: cum să îi creeze lui Isus o biografie mesianică de origine davidică. Diferenţa de timp dintre autori, precum şi distanţa faţă de generaţia lui Isus i-au ajutat mult în această întreprindere: cine se mai afla acolo ca să îi poată contrazice? Şi, în pofida diferenţelor dintre relatări – de pildă diferenţa de 10 ani în cronologie (4 î.Cr., data morţii lui Irod, şi 6 d.Cr., data recensământului roman) ori atribuirea oraşului natal lui Iosif sau Mariei (Betleem? Nazaret?) –, fiecare evanghelist a făcut apel, pentru motive pe care nu le cunoaştem, la textul grecesc din Isaia 7:14 („Iată, fecioara va rămâne însărcinată, va naşte un fiu şi-i va pune numele Emanuel, Dumnezeu este cu noi”).[15]

Apelul la pasajul din Septuaginta ne dă măsura gradului în care ideile occidentale despre Isus din Nazaret au evoluat în primele decenii ale veacului al II-lea, în contexte postaramaice. Femeia care dă naştere unui fiu în Isaia 7:14 este „fecioară” numai în versiunea greacă a Scripturii. În ebraică – tradiţie pe care Isus şi discipolii săi originari vor fi cunoscut-o –, femeia este o tânără, sau „o fată”. În contextul său iniţial, acest text nu are nici o legătură cu Mesia. Era doar o metodă foarte bizară de a măsura timpul în vremea domniei regelui Ahaz. Însă acest verset este „mesianizat” în cele două relatări independente ale naşterii, de la Matei şi de la Luca, unde evangheliştii se referă la naşterea lui Isus. De aceea, în aceste comunităţi ale evangheliştilor, mama lui Mesia era o fecioară.[16]

Aceste două relatări despre naştere, asemănătoare, dar şi diferite, ne dau măsura libertății literare a evangheliştilor. Trebuie să ținem cont de un lucru foarte important, valabil pentru toate narațiunile din Noul Testament, din evanghelii sau mai ales din Faptele Apostolilor. Aceşti scriitori nu fac istorie după metoda disciplinei noastre moderne, născută în Renaştere. Ei nu au consultat arhive care au păstrat consemnări istorice despre naşterea lui Isus. Nici nu existau asemenea documente. Ei nu analizau critic izvoarele şi materialele obținute de la diferite persoane, nici nu încercau să facă o reconstrucție plauzibilă a ceea ce s-a întâmplat cu adevărat.

Dimpotrivă. Autorii de față nu erau constrânşi de nici un fel de cunoaştere istorică. Se simțeau absolut liberi să îngăduie Scripturii generarea oricăror date „biografice" pentru Isus, în funcție de nevoi. Scopul redactării textelor evanghelice nu era păstrarea unor „amintiri fidele", nici relatarea unei istorii plauzibile, ci convingerea ascultătorilor cu privire la identitatea mesianică a protagonistului. Evangheliile sunt, înainte de toate, proclamații, nu istorii. Singura constrângere pentru evangheliști era tradiția biblică însăşi: David, regele originar din Betleem. De aceea, trebuia cumva ca şi Isus să vină din Betleem. De aceea au alcătuit o istorie selectând şi interpretând texte biblice care se potriveau convingerilor pe care le aveau despre Isus.[17]

Prima generație, prin contrast, s-a concentrat mai mult pe viitorul davidic şi mesianic al lui Isus. Epifaniile succesive ale lui Isus au reprezentat un fel de anticipare spectaculoasă a viitorului său harismatic, când va reveni pentru totdeauna. Pe temeiul acestor apariții, discipolii săi au fost convinşi că Isus va reveni curând, când va inaugura Împărăția Tatălui său, Dumnezeul lui Israel. În acest fel, la a Doua sa Venire, Isus se va face cunoscut public întregului cosmos – de vreme ce înainte se făcuse cunoscut în mod

privat micii comunități adunate în jurul său şi al mesajului propovăduit de el – ca Mesia eshatologic şi, implicit, Fiu al lui David. Astfel, ținând cont de această atribuire mesianică, potrivit limbajului mesianic al Psalmilor şi al Cărții lui Samuel, Isus ca fiu al lui David este şi Fiu al lui Dumnezeu.

Traducerile prologului Epistolei lui Pavel către Romani leagă filiația davidică a lui Isus de evenimentele de la sfârşitul veacurilor. Aceste traduceri ocultează însă importanța pasajului paulin, traducându-l eronat. Iar aceste greşeli de traducere au loc dintr-un motiv explicabil: intervalul de timp dintre prima şi a doua venire a lui Isus.

Însă Pavel, la mijlocul veacului I, scrie inocent, nefiind conştient de acest interval istoric. El aştepta învierea generală a morților chiar în timpul vieții sale, şi mai aştepta acel eveniment pentru a proclama în fața întregului univers că aparițiile lui Isus de după învierea sa în fața ucenicilor săi nu făceau decât să arate că Împărăția era foarte aproape.

Traducerea standard a acestor versete pauline insistă asupra timpului. În loc să citească „dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, prin învierea morților", aşa cum spune greaca lui Pavel, *Versiunea Standard Revizuită* spune: „dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, prin învierea *sa* din morți". Dar nu asta spune Pavel. El afirmă că Isus va fi cunoscut ca „Fiul lui Dumnezeu", cu alte cuvinte ca Mesia davidic, nu prin învierea sa din morți, ci prin învierea generală a (tuturor?) morților. Este o distincție semnificativă.[18]

Traducerea greşită din RSV (Revised Standard Version) şterge intervalul de timp dintre proclamarea mesajului din primul veac şi interpretarea lui postapocaliptică. RSV insistă pe învierea *individuală* a lui Isus. De aceea decuplează învierea lui Isus de lucrul cu care era necesar legat, aşa cum a insistat Pavel: transformarea finală a celor morți şi a celor

vii la revenirea lui Cristos, când, aşa cum a spus şi Pavel în alt loc, „el va preda Împărăţia Tatălui”. Strălucirea Împărăţiei care urma să vină, pentru Pavel şi pentru comunitatea creştină timpurie, se armoniza cu neaşteptata înviere individuală a lui Isus.[19]

Acest pasaj introductiv din Epistola către Romani tradus în engleză pare să facă distincţia dintre Isus cel omenesc, descendent şi „Fiu al lui David”, şi Cristosul cel divin, „Fiul lui Dumnezeu”, declarat ca atare, potrivit RSV, prin învierea sa individuală. Dar, în acest fel de interpretare mesianică a afirmaţiei introductive a lui Pavel către comunitatea creştină din Roma, se presupune că „Fiul lui David” şi „Fiul lui Dumnezeu” sunt sinonime. Asocierea este strânsă, dar uşor de distins. Dacă Isus se întoarce ca un războinic pentru a inaugura Împărăţia lui Dumnezeu, atunci el este Mesia. Dacă el este Mesia, atunci trebuie să descindă din Casa lui David. La eshaton – şi odată cu evenimentul său cel mai semnificativ, învierea morţilor –, aceste identificări mesianice vor deveni cât se poate de limpezi. Între timp, credincioşii, înainte de sosirea Împărăţiei, ştiu deja că Isus este „Cristosul”.

Dar iarăşi: Isus din Nazaret nu era un războinic. De unde până unde asocierea sa cu David? Comportamentul lui David în calitate de cuceritor, aşa cum e prezentat în textele biblice, va dicta şi comportamentul lui Isus la arătarea sa definitivă din vremea apocalipsei. *Isus, la a Doua sa Venire, se înfăţişează ca un războinic cosmic*.

Pavel descrie acest debut public în stilul lui David în prima sa epistolă, I Tesaloniceni. Comunitatea din Tesalonic, probabil prin anul 40 d.Cr., era cuprinsă de îngrijorare, pentru că unii membri ai ei muriseră înainte de a sosi Cristos. Astfel se conturează şi cadrul acestei crize: ei aşteptau ca Parusia să aibă loc foarte curând, cu siguranţă în timpul vieţii lor. Pavel le scrie ca să îi asigure că lucrurile

sunt în desfăşurare. Cu această ocazie alcătuieşte şi o schemă a evenimentelor eshatologice:

> Nu voim, fraţilor, să fiţi în necunoştinţă despre cei ce au adormit, ca să nu vă întristaţi ca ceilalţi, care n-au nădejde. Căci, dacă credem că Isus a murit şi a înviat, credem şi că Dumnezeu va aduce înapoi împreună cu Isus pe cei ce au adormit în El. Iată, în adevăr, ce vă spunem prin Cuvântul Domnului: *noi, cei vii, care vom rămâne până la venirea Domnului*, nu vom lua-o înaintea celor adormiţi. *Căci Însuşi Domnul, cu un strigăt, cu glasul unui arhanghel şi cu trâmbiţa lui Dumnezeu*, Se va coborî din cer şi întâi vor învia cei morţi în Hristos. Apoi, noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi toţi împreună cu ei în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh; şi astfel vom fi totdeauna cu Domnul.
>
> (I Tesaloniceni 4:13-17, cu sublinierile mele)

Pavel dezvoltă acest scenariu al unei bătălii cosmice şi în alte epistole. Corintenilor, Pavel le descrie a Doua Venire a lui Cristos într-un limbaj de confruntare marţială şi regală. La sfârşitul veacurilor, spune el, Cristos va preda Împărăţia Tatălui: „În urmă, va veni sfârşitul, când El va da Împărăţia în mâinile lui Dumnezeu Tatăl, după ce va fi nimicit orice domnie, orice stăpânire şi orice putere. Căci trebuie ca El să împărăţească până va pune pe toţi vrăjmaşii sub picioarele Sale". Când se va întoarce Cristos, explică Pavel adunării din Philippi, „El va schimba trupul stării noastre smerite şi-l va face asemenea trupului slavei Sale, prin lucrarea puterii pe care o are de a-Şi supune toate lucrurile"[20].

Mai mult, revenirea triumfătoare a lui Mesia, afirmă Pavel, va însemna reunirea triburilor risipite ale lui Israel. Avem aici un alt miracol al vremurilor de pe urmă: zece dintre aceste triburi au dispărut după cucerirea asiriană a Galileii, în veacul al VIII-lea înainte de Cristos. Împărăţia peste care va domni Cristos, cu alte cuvinte, va fi regatul lui

David (din 1000 î.Cr.), cuprinzând toate cele 12 triburi ale lui Israel. Mai mult: Cristos va domni şi peste popoarele păgâne şi străine. „Mlădița din Isai va veni”, spune Pavel, în Epistola către Romani, citând din Isaia: „Din Isai va ieşi o Rădăcină, care se va scula să domnească peste neamuri, şi neamurile vor nădăjdui în El”. Nădejdea la care se face referire aici este aceea că toate popoarele, grație lui Isus, vor fi incluse în Împărăția lui Dumnezeu.[21]

Pe scurt, această a Doua Venire eshatologică, proclamă Pavel, va însemna că Isus soseşte ca un Mesia davidic: trâmbițele răsună, popoarele străine sunt cucerite, supunându-se, împreună cu zeii lor, Israelului puternic şi biruitor.

Figurile stilistice care fac referire la regalitatea triumfătoare de origine davidică au modelat aşteptările privind la revenirea lui Isus. Iar aceste aşteptări, după cum vedem deja în epistolele lui Pavel, au început să rescrie trecutul lui Isus. Un astfel de Mesia războinic trebuia să descindă din David. În cele din urmă, această însuşire a temelor davidice de către prima comunitate creştină a dus la alte speculații cu privire la ce făcea Isus în prezent, înainte de întoarcerea sa. *Ce făcea Isus în intervalul de timp de la învierea sa şi până la Parusie?* Unde se afla el în vreme ce poporul său îl aştepta?

Psalmii lui David au oferit răspunsul: Isus era pe tron, la dreapta Tatălui.

Această imagine a lui Isus de după răstignire, şezând de-a dreapta Tatălui, se întemeia cel mai probabil pe Psalmul 110, un psalm al lui David şi, totodată, un psalm de „întronare”. Isus cel de la Marcu citează acest verset în greceşte – „Domnul a zis Domnului meu: «Şezi la dreapta Mea până voi pune pe vrăjmaşii Tăi sub picioarele Tale»„ – pentru a învăța că Mesia cel eshatologic (care este el însuşi) este superior lui David. Mai târziu, într-un moment cu o

mare încărcătură dramatică, judecata de dinaintea Sinedriului, Isus îl înfruntă pe marele preot. Pentru prima oară la Marcu, Isus îşi recunoaşte statutul mesianic: „Isus tăcea şi nu răspundea nimic. Marele preot L-a întrebat iarăşi şi I-a zis: «Eşti Tu Hristosul, Fiul Celui Binecuvântat?» «Da, sunt», i-a răspuns Isus. «Şi veți vedea pe Fiul Omului şezând la dreapta puterii şi venind pe norii cerului.»„[22]

Vom discuta mai târziu despre strania expresie „Fiul Omului", când vom analiza deciziile luate de Roma şi care vor afecta Ierusalimul în anii 39-40. Ceea ce vrem să subliniem aici este că Evanghelia după Marcu, la fel ca epistolele lui Pavel cu o generație în urmă, face aluzie la „davidizarea" lui Isus, survenită în cadrul comunității creştine de după înviere. Aceşti primi discipoli l-au înzestrat pe Isus nu doar cu un viitor mesianic clasic, ci şi cu un prezent regal. Înălțat şi aşezat de-a dreapta Tatălui, Isus se va întoarce curând, punându-şi vrăjmaşii la picioarele sale. Ideea aşezării duşmanilor la picioare, menționată atât de Pavel (I Corinteni 15:25, 27, la mijlocul anilor 50 d.Cr.), cât şi de Marcu (Marcu 12:36, după anii 70 d.Cr.), provine, cel mai probabil, din cartea de cântece a lui David, Psalmul 110:1. Faptul reflectă căutările comunității creştine de după înviere pentru a găsi texte evreieşti potrivite pentru a-l interpreta pe Isus în noile circumstanțe neaşteptate şi generatoare de confuzie.

Cu alte cuvinte, afilierea sau asimilarea lui Isus tradiției davidice, stimulată de intrarea sa triumfală în Ierusalim înainte de Paşte, precum şi de moartea sa ca „rege al iudeilor", a fost realizată de către primii săi adepți când făceau speculații cu privire la viitor. Circumstanțele – învierea şi aparițiile de după aceasta, precum şi *încetarea* acestor arătări – au constrâns comunitatea să facă aceste conjecturi. Scripturile vechi le-au oferit argumente solide pentru a crea noi tradiții care să legitimeze viața, moartea şi

învierea lui Isus, precum şi a Doua sa Venire. Toate aceste revizuiri creative erau deja cristalizate când Pavel le scrie romanilor.

În cele din urmă – în tradiția târzie a evangheliilor sinoptice mai ales –, „davidizarea” lui Isus a evoluat şi mai mult, dezvoltând noi şi noi detalii „biografice”. Acestea au legat naşterea lui Isus de vechiul sat al lui David, Betleemul. Genealogiile lungi, de sorginte patriliniară au legitimat ascendența lui Isus. Istoriile despre naşterea din fecioară şi descendența davidică prin Iosif au evoluat independent, astfel că, dacă le citim împreună, fecioria Mariei pune în discuție descendența davidică prin Iosif. Părinții Bisericii de mai târziu vor găsi o rezolvare acestei probleme stânjenitoare: Maria însăşi era o descendentă a Casei lui David.[23]

ÎNTREAGA CASĂ A LUI ISRAEL

Închinarea la Templu, adunarea comună zilnică, profețiile şi rugăciunile, ajutorul emoțional şi financiar reciproc – acesta era contextul harismatic în care comunitatea din Ierusalim a dat naştere noilor sale interpretări biblice asupra evenimentelor pe care abia le trăise. Iar aceste noi înțelegeri s-au armonizat cu proclamarea Evangheliei. Dar când au decis să transmită noul lor mesaj despre Isus şi în afara comunității? Care era acest mesaj? Cum l-au răspândit?

Luca zugrăveşte această tranziție, precum am văzut mai sus, ca pe un alt miracol: Duhul s-a pogorât la Şevuot/Cincizecime şi le-a dat discipolilor lui Isus puterea de a vorbi în noi limbi. Relatarea ni-l prezintă pe Petru ca purtător de cuvânt al grupului. El ține o lungă cuvântare cristologică, făcând referire la Psalmul 110, cel al întronării. Isus, spune Petru, „dat în mâinile voastre după sfatul

hotărât şi după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu, voi L-aţi răstignit şi L-aţi omorât prin mâna celor fărădelege". „Voi" se referă aici la mulţimea pelerinilor iudei care veniseră la sărbătoare în Ierusalim. „Să ştie bine, dar, toată casa lui Israel că Dumnezeu a făcut Domn şi Hristos pe acest Isus pe care L-aţi răstignit voi!"[24]

Trebuie să precizăm câteva lucruri despre acest pasaj. Mai întâi, şi în chip remarcabil, Pilat a cam dispărut din repovestirea petrină a Pătimirii lui Isus din al doilea secol. Vinovaţii sunt acum „voi", cu alte cuvinte publicul din Ierusalim din anul 30. Totuşi, din punct de vedere istoric, alegerea unei alte zile de sărbătoare cu pelerinaj ar fi însemnat că Pilat şi trupele sale s-ar fi aflat tot în Ierusalim. Însă personajele lui Luca din Fapte nu par să se preocupe de acest aspect.

În al doilea rând, mutarea responsabilităţii de la Roma la Ierusalim sugerează o modificare a mesajului evanghelic timpuriu. Mulţimea este sfătuită să se „pocăiască", dar, în context, „păcatul" răstignirii lui Isus pare să se adauge altor păcate de care sunt îndemnaţi să se pocăiască.[25]

În al treilea rând, Petru al lui Luca – în flagrant contrast cu ceea ce am văzut la Pavel cu jumătate de veac mai înainte – nu spune nimic despre mult aşteptata revenire a lui Isus. În cuvântarea sa nu-şi mai are locul vreun Sfârşit al lumii care să continue misiunea lui Isus. Isus urcă la cer, iar Duhul se pogoară. Am observat deja că Luca nu mai insistă pe sfârşitul lumii, o caracteristică a Evangheliei sale, dar şi a Faptelor. Aici putem vedea ajustarea sa atentă a viilor aşteptări despre sfârşitul lumii ce caracterizau comunitatea pe care el o zugrăveşte aici.

În al patrulea şi ultimul rând, dimensiunea enormă a mulţimii („ca la trei mii de suflete") ar cere ca Petru să vorbească într-un loc public suficient de mare. În Ierusalim

acesta ar fi curtea exterioară a complexului Templului – locul unde se adunau pelerinii.[26]

Ce concluzie putem trage din acest capitol al Faptelor care să ne ajute să construim o imagine mai coerentă istoric a începutului tranziției cruciale a comunității de la starea de veghe agitată la starea de misiune activă?

Lansarea unei misiuni publice de convertire a altor iudei cu prilejul unei sărbători cu pelerinaj – nu neapărat prima de după moartea lui Isus din apropierea Paştilor – ar avea o explicație plauzibilă. Fiind prezenți la sărbătoare în Ierusalim şi predicând în curtea exterioară a Templului înseamnă că se puteau adresa unui foarte mare număr de ascultători iudei. Probabil că însuşi Isus ar fi făcut la fel. În această situație, discipolii săi care proclamau Evanghelia în curtea Templului, vestind apropierea Împărăției, nu ar fi făcut decât să-i urmeze exemplul.

Să proclami public venirea unui Mesia în curtea Templului, în timpul unei sărbători aglomerate cu pelerini, şi să aduni 3.000 de oameni dacă acest lucru chiar s-a petrecut, sau un număr de participanți măcar apropiat acestuia, cum se face că Pilat nu a intervenit deloc, nici atunci, nici în oricare din cei 6 ani în care a mai rămas în funcție? În lumina celor întâmplate cu doar două luni mai devreme, potrivit evangheliilor, Petru al „Faptelor" a dat dovadă de un uluitor sânge-rece apostolic. Să fi fost comunitatea istorică reală atât de nonşalantă?

Dar la acest punct, chiar dacă tangențial, *poate* că Luca relatează un aspect istoric foarte important despre persoana care lipseşte din peisaj, Pilat. Prefectul, cum deja am argumentat, ştia de ani buni că grupul din jurul lui Isus nu reprezenta o amenințare politică sau militară. El nu mai acționase împotriva lor înainte de acel Paşte, când l-a executat pe Isus. Iar faptul că acest grup îl proclama acum

ca Mesia pe un om despre care Pilat ştia foarte bine că este mort nu părea, fără îndoială, ceva amenințător.

Într-adevăr, indiferența Romei față de această comunitate, mai ales că deceniile de dinaintea războiului au fost pline de alte şi zgomotoase mişcări apocaliptice şi lideri harismatici *vii*, i-a permis grupului să se stabilească din nou la Ierusalim. Numărul uluitor de prozeliți de la Luca pare să fie ales pentru un efect retoric: se doreşte sublinierea creşterii prodigioase a mişcării. (În aceeaşi logică, Fapte 4:4 va menționa un număr de 5.000 de adepți.) Prezența a 3.000 de oameni în Ierusalim, care dintr-odată încep să îşi pună în comun bunurile şi proprietățile, fac vindecări şi exorcisme, profețesc şi predică apropierea Sfârşitului zilelor, în timpul unei sărbători a Templului, ar fi atras imediat atenția lui Pilat, care ar fi considerat-o o perturbare socială serioasă.

A început comunitatea timpurie să crească de îndată ce apostolii au purces la propovăduire? Fără îndoială. Dar cu un număr atât de mare de adepți? Pentru motivele pe care deja le-am prezentat – lipsa de interes a lui Pilat –, probabil că nu.

De ce Luca îi inculpă pe evreii din Ierusalim? „Petru" insistă şi el cu această condamnare – din nou, din incinta Templului – în Fapte 3. După ce a tămăduit miraculos un şchiop, Petru vorbeşte mulțimii uluite despre Isus, „pe care voi l-ați predat şi l-ați tăgăduit în fața lui Pilat, care găsise cu cale să-l elibereze". Petru îşi continuă narațiunea cu moartea şi învierea lui Isus, proclamând că aceste evenimente sunt după planul lui Dumnezeu, care „a împlinit astfel ce vestise mai înainte prin gura tuturor prorocilor Lui: că, adică, va pătimi *Hristosul* Său". Luca face apoi o aluzie subtilă despre o eventuală a Doua Venire. Cerul, spune el, îl va primi pe Isus „până la vremurile aşezării din nou a tuturor lucrurilor – despre aceste vremuri a vorbit

Dumnezeu prin gura tuturor sfinților Săi proroci din vechime". Această cuvântare se sfârşeşte cu un îndemn la pocăință, printre altele şi pentru „păcatul" răstignirii lui Isus.[27]

Ce mai e plauzibil în toate acestea? Chemarea la pocăință pentru pregătirea venirii Împărăției, fapt constant din zilele mentorului lui Isus, Ioan Botezătorul, mi se pare un adevăr istoric fundamental. Inculparea globală a evreilor, care are loc în Fapte, secondată de disculparea echivalentă a lui Pilat, este un motiv care se dezvoltă puternic şi constant în evanghelii şi în Fapte. Acest model se explică uşor prin trauma adusă de anul 70.

De ce oare Atotputernicul Dumnezeu, creator al universului, ar îngădui ca o putere străină să-i distrugă Templul şi cetatea? Generațiile ulterioare au parcurs Scripturile după nimicirea Ierusalimului de către Roma şi au venit cu răspunsuri similare celor găsite de profeții lui Israel când s-au confruntat cu mari tragedii istorice: colapsul regatului nordic în fața invaziei asiriene şi nimicirea primului Templu din Ierusalim de către Babilon. Dumnezeul Bibliei este bun şi milostiv; este drept; tot el controlează istoria. Astfel, dacă se întâmplă ceva rău, trebuie să existe un motiv întemeiat. Dumnezeu nu a rupt legământul cu Israel. Mai degrabă el se foloseşte de aceste evenimente catastrofale pentru a chema pe Israel la pocăință. Aşadar Israelul va fi păcătuit.[28]

La fel a fost şi situația cu Roma în veacul I. Flăcările care au mistuit Ierusalimul în anul 70 au influențat narațiunile evanghelice despre Pătimirea lui Isus, precum şi discursurile pe care Luca le pune în gura lui „Petru" în Fapte. Aceşti scriitori ai Noului Testament explică prăbuşirea Ierusalimului şi a Templului prin scoaterea în prim-plan a preoțimii, reprezentanții Templului nimicit, alături de locuitorii oraşului. Narațiunea lor explică această

catastrofă în mod simplu, dar eficient: Ierusalimul a căzut pentru că Ierusalimul l-a respins pe Isus. În vremea în care scriau, după distrugerea oraşului, nu mai exista nici o comunitate în Ierusalim care le-ar fi putut complica sau periclita viziunea. Vedem acest lucru foarte clar atunci când Isus al lui Luca deplânge oraşul în care tocmai se pregătea să intre triumfal: „Când S-a apropiat de cetate şi a văzut-o, Isus a plâns pentru ea şi a zis: «Dacă ai fi cunoscut şi tu, măcar în această zi, lucrurile care puteau să-ţi dea pacea! Dar acum ele sunt ascunse de ochii tăi. Vor veni peste tine zile când vrăjmaşii tăi te vor înconjura cu şanţuri, te vor împresura şi te vor strânge din toate părţile: te vor face una cu pământul, pe tine şi pe copiii tăi din mijlocul tău, şi nu vor lăsa în tine piatră pe piatră, pentru că n-ai cunoscut vremea când ai fost cercetată»„. Asemenea pasaje îi fac pe unii cercetători să creadă că Luca l-a citit pe Iosefus.[29]

Discipolii lui Isus nu-şi puneau o astfel de problemă în jurul anului 30, fiind ignoranţi cu privire la *acest* viitor – şi nu aveau de ce să se împovăreze cu nevoia de a explica nimicirea Templului din anul 70. Ei nu aveau ştiinţă că va urma aşa ceva. Catastrofa care i-a doborât a fost răstignirea liderului lor iubit. Experienţele avute cu Isus înviat – care s-au metamorfozat apoi în aşteptarea celei de-a doua apariţii în faţa publicului a lui Isus, de această dată în calitate de eshatologic războinic Mesia – au constituit răspunsul lor. Ei au cosmetizat Scripturile, aşa cum vor face şi evanghelişti mai târziu. Ei au modificat profeţia lui Isus cu privire la venirea Împărăţiei, legând venirea ei de cea de-a *Doua* lui Venire. Acest mesaj refăcut le-a oferit nucleul noii propovăduiri evanghelice pe care au început să o proclame în faţa mulţimilor adunate la pelerinajele din Ierusalim: Împărăţia urma să vină, iar Isus revenea şi el. Pilat, neimpresionat şi netulburat, a continuat să îşi vadă de treburi.

Cu preoții lucrurile nu stăteau însă la fel. Templul şi siguranța activităților sale erau responsabilitatea lor. Însă Templul, potrivit Faptelor, era şi locul preferat de întâlnire al apostolilor. Chiar de la începutul istoriei sale, Luca ne spune că „preoții, căpetenia Templului şi a saducheilor" erau deranjați de propovăduirea lui Petru şi Ioan despre învierea lui Isus, în incinta Templului. Ei le-au cerut să înceteze. Apostolii au refuzat. În capitolul al cincilea, Luca explică întemnițarea apostolilor de către preoți şi saduchei prin invidia stârnită de propovăduirea apostolică şi de popularitatea lor, întrucât făceau semne şi minuni, tămăduind pe bolnavi. Un înger îi eliberează şi-i trimite din nou în Templu pentru a propovădui. Gamaliel, un fariseu, membru al „adunării", îi sfătuieşte pe preoți să lase lucrurile în plata lor. Încuviințând, preoții îi mustră pe apostoli şi-i lasă liberi.[30]

Imediat după aceasta – într-o narațiune care reface scena procesului intentat lui Isus –, Ştefan, unul dintre „elenişti", sau membrii vorbitori de greacă ai comunității apostolice, va fi interogat de marele preot şi de Sinedriu, fiind condamnat să fie lapidat de către mulțime. De ce? „Omul acesta nu încetează să spună cuvinte de hulă împotriva acestui locaş sfânt şi împotriva Legii. În adevăr, l-am auzit zicând că acest Isus din Nazaret va dărâma locaşul acesta şi va schimba obiceiurile pe care ni le-a dat Moise." (Acuzația este o minciună, spune Luca, de vreme ce era formulată de „martori mincinoşi".) Luca precizează că, imediat după acest eveniment, „în ziua aceea, s-a pornit o mare prigonire împotriva Bisericii din Ierusalim. Şi toți, *afară de apostoli*, s-au împrăştiat prin părțile Iudeii şi ale Samariei". Astfel, preoții şi saducheii se pierd din vedere, până când Luca îi readuce în atenție, atunci când va prezenta tribulațiile lui Pavel în vremea ultimei sale călătorii la Ierusalim.[31]

Este dificil să ne dăm seama ce putem face cu acest material. Punerile în scenă ale lui Luca sunt foarte bine gândite. Mai ales cu privire la procesul lui Ştefan, în cursul căruia acesta oferă Sinedriului o lecție de interpretare a istoriei lui Israel de la Avraam până la Cristos, folosindu-se chiar de o replică a lui Isus din scena procesului de la Evanghelia după Luca. Din punct de vedere istoric, este improbabil ca asemenea acuzații – în orice caz, dezaprobate de Luca drept false – să fi condus la declanşarea vreunei acțiuni legale. La urma urmei, chiar în sud-estul Ierusalimului, la Qumran, o întreagă comunitate producea propriile comentarii biblice, dezvoltându-şi propriile practici halakhice[6], disprețuind Templul, înfierându-i preoția şi anticipând Sfârşitul lumii, când urma să fie construit un nou Templu, fapt care presupunea, cel puțin, distrugerea celui de atunci. Preoțimea din Ierusalim nu a ridicat nici măcar un deget împotriva lor. În cele din urmă, Luca zugrăveşte comunitatea lui Isus din Ierusalim respectând Legea iudaică şi practicând o închinare regulată la Templu, aşa cum face însuşi Pavel când revine în cetate. Pietatea de la Templu, atât în timpul vieții lui Isus, cât şi după, pare să fi caracterizat această mişcare.

După cum ne dezvăluie Iosefus, relațiile dintre cele două grupuri nu erau prea liniştite. În 62 d.Cr., Anania, marele preot, îl va lapida pe Iacob, fratele lui Isus, un incident asupra căruia vom reveni. Însă va fi fost relația dintre

---

[6] Cuvântul ebraic *halakhah* (pl. *halakhot*) desemnează aspectul legal al iudaismului, altfel spus totalitatea legilor şi regulilor care au evoluat de-a lungul vremurilor privitor la respectarea poruncilor divine în viața cotidiană. Aceste reglementări derivă atât din tradiția scrisă, cât şi din cea orală, iar cuvântul în sine (care ar însemna „calea") are mai multe transliterații, e.g. *halachah*, *halakha* ori pluralul *halachot* sau *halakhas* (n. red.).

comunitatea creştină timpurie şi preoţii din Ierusalim un şir nesfârşit de hărţuieli şi prigoane? Din nou, pe temeiul celor spuse de Luca, răspunsul este nu. Ceea ce el ne înfăţişează în Fapte sunt câteva incidente cu Petru şi alţii care „învăţau zi de zi şi predicau în Templu că Isus este Mesia", iar preoţii încercau să îi oprească. Este dificil de evitat concluzia că, după o primă izbucnire de atenţie nelinişţită, preoţimea din Ierusalim s-a plictisit şi i-a lăsat în pace pe adepţii lui Isus.

Atunci ce a fost mai exact „prigoana" despre care se spune că ar fi răvăşit comunitatea la moartea lui Ştefan? De ce nu au fost şi „apostolii" persecutaţi, mai ales că ei erau atât de bine cunoscuţi populaţiei şi mai ales preoţilor? Luca nu se oboseşte să ne lămurească această chestiune. În schimb, el foloseşte episodul persecuţiei (de către cine şi cum mai exact?) pentru a începe relatarea felului în care mişcarea s-a răspândit în afara Ierusalimului, în Samaria, Gaza, Iafa şi spre Cezareea, pe coastă, până în Cipru şi Antiohia. Însă Luca admite mai greu că aceste iniţiative misionare s-au îngrijit să rămână coordonate cu comunitatea „mamă" din Ierusalim – ceea ce înseamnă că acea comunitate a rămas acolo, iar aceşti „fraţi" veneau şi plecau după cum doreau. 70 de ani mai târziu, Pavel – deşi fără prea mare tragere de inimă, afirmându-şi cu asiduitate independenţa – ne oferă detalii despre acest efort de coordonare. El discută cel puţin de două ori cu apostolii în Ierusalim despre propria misiune.[32]

Luca foloseşte „prigoana" pentru a-şi orienta povestirea în două direcţii importante. Mai întâi moartea lui Ştefan, împreună cu persecuţia care i-a urmat, are rolul de a-l introduce în scenă pe Saul/Pavel. (Luca extinde – în mod fantastic – autoritatea marelui preot până departe, la Damasc. Cum am observat mai sus, această autoritate nu bătea nici măcar până la Qumran.) În al doilea rând, această ostilitate are rolul de a explica extinderea mişcării în

afara graniţelor Ierusalimului. Mai departe pe drum (literalmente), Antiohia reprezintă un punct de cotitură narativ şi demografic în istoria lui Luca: de aici, „fraţii" vor duce Evanghelia nu doar evreilor, ci şi „grecilor" (cu alte cuvinte, acelor neevrei care erau păgâni). Înainte de a-i urma pe aceşti apostoli spre diaspora, aş dori să revin un pic la Ierusalim, la primii ani ai comunităţii după răstignirea lui Isus. Ce i-a convins pe aceştia să îşi continue misiunea în Israel? Cum s-au organizat ca să reuşească acest lucru?[33]

*

Este dificil să stai şi să aştepţi, nefăcând nimic. Isus a înviat. A fost aşezat pe tron de-a dreapta Tatălui. Însă Împărăţia sa încă nu a sosit. Apariţiile sale de după înviere, atât de frecvente o vreme, au încetat cu totul. Împărăţia tot nu a venit. Câţiva membri ai comunităţii – câteva sute în total? – au profitat, până la urmă, de mulţimea pelerinilor adunaţi la o sărbătoare în Ierusalim şi au proclamat venirea Împărăţiei, acum inaugurată de Mesia care va reveni. Şi-au confirmat mesajul cu daruri harismatice: au făcut vindecări şi exorcisme, interpretându-şi epoca prin prisma vechilor Scripturi. Cuvântul s-a răspândit. Alţii li s-au alăturat.

Preoţii, ca întotdeauna temători de tulburări la vremea sărbătorilor, au încercat să împiedice aceste acţiuni, dar au eşuat; iar unii preoţi, cine ştie, se vor fi alăturat şi ei mişcării. („Cuvântul lui Dumnezeu se răspândea tot mai mult, numărul ucenicilor se înmulţea mult în Ierusalim, şi o mare mulţime de preoţi veneau la credinţă" – Fapte 6:7.) Încă şi după sărbătoare, această comunitate a discipolilor lui Isus a continuat să dea mărturie în cetate.

Şi totuşi Împărăţia nu a venit. Ceva nu era în regulă. Oare să fi fost profeţia? Cu neputinţă. Atunci ei trebuie să fi fost problema. Ce puteau face spre a se pregăti pentru viitor? Faptul că au rămas în Ierusalim (aşteptând, având

răbdare, mărturisind) în vreme ce au afirmat inaugurarea Împărăției chiar pe Muntele Templului a sporit elanul mişcării şi validarea adusă de mărirea comunității (atât ca număr de membri, cât şi ca proprietăți pe care le puseseră ei la bătaie). Dar ce altceva puteau să facă?

Credința că lumea se apropie de sfârşitul ei a fost, paradoxal, una dintre cele mai longevive convingeri ale culturii creştine. A durat două milenii, iar data sfârşitului lumii a fost calculată mereu, din Antichitatea romană până în Evul Mediu, numărul de socoteli sporind în jurul anului 1000. Într-adevăr, neliniştile provocate de anul 2000, inclusiv vremelnica isterie a blocării computerelor din toată lumea („Y2K"), se înscriu şi ele într-o lungă şi neîntreruptă istorie.[34]

Apropierea sfârşitului a fost mereu proclamată de mişcările milenariste inspirate, care au înflorit în special în America veacului al XIX-lea. În anii 1950, un grup de cercetători a avut prilejul să observe şi să ia interviuri unui grup creştin care prevăzuse că sfârşitul lumii va avea loc pe 21 decembrie. Data respectivă a sosit şi a plecat. Timpul nu s-a sfârşit. Lumea a continuat să existe, la fel şi acel grup. În studiul lor („Când profeția eşuează: Un studiu social şi psihologic al unui grup modern care a prevestit sfârşitul lumii") cercetătorii au arătat cum a fost posibil.[35]

Profețiile acestui grup au fost cu totul infirmate, şi totuşi membrii grupului au rămas convinşi că profeția a fost autentică. Sociologii descriu situația membrilor ca fiind marcată de o „disonanță cognitivă", un soi de talmeş-balmeş mintal care apare atunci când o credință vitală este în acelaşi timp foarte solid păstrată, dar şi infirmată într-un mod cât se poate de lipsit de ambiguitate. Surprinzător, grupul a răspuns dezamăgirii prin *intensificarea* eforturilor în afara comunității. De ce? Experții au răspuns cu o conjectură: tocmai pentru diminuarea „disonanței

cognitive". Cum aşa? Cu cât vorbeşti mai mult şi îi convingi pe alţii în afară de tine că ai dreptate, în pofida tuturor dovezilor contrare – au sugerat cercetătorii –, cu atât te simţi mai bine şi mai validat. În acest fel, profeţia iniţială poate supravieţui, cu toate că a fost infirmată, însă nu discreditată, fiind recuperată şi reînviată cu ajutorul interpretării.

Este ispititor să comparăm această situaţie din studiile sociologice moderne cu cea a primei generaţii a comunităţii adepţilor lui Isus, care credeau că fac parte din ultima generaţie a istoriei. În ciuda numeroşilor paşi înapoi – moartea lui Isus şi, ca urmare, diminuarea numărului arătărilor de după înviere, continua amânare a revenirii sale, aşteptarea necontenită a Împărăţiei –, mişcarea a dăinuit. După cum a afirmat un istoric al creştinismului vechi, luând în considerare aceste studii sociologice moderne, mişcarea creştină a avut succes tocmai atunci când profeţia ei centrală a eşuat.[36]

Evident, prima generaţie din Ierusalim nu se gândea că profeţia lui Isus a eşuat. Mai curând, credeau că nu i-au priceput ei bine cerinţele şi de aceea au răstălmăcit lucrurile cu care trebuiau să contribuie la împlinirea ei. Întârzierea însăşi a început să fie explicată în mai multe feluri, fapt ce a dus la mai multe disensiuni interne. Când vom discuta despre Epistola către Galateni, în capitolul următor, vom încerca să trecem în revistă aceste soluţii date în veacul I problemei întârzierii Împărăţiei.

Epistola lui Pavel către Romani, alcătuită la jumătatea primului secol, aruncă o rază de lumină asupra acestui proces de înţelegere raţională a întârzierii Împărăţiei. În epistola sa, Pavel relatează despre evidenta amânare a venirii Împărăţiei, fiind conştienţi de asta atât el, cât şi comunitatea neevreiască din Roma.

Capitolul al optulea al Epistolei către Romani pare un capitol foarte potrivit pentru încheierea scrisorii. Pavel a dus temele abordate în capitolele anterioare la un crescendo furtunos. Păcatul idolatriei a cufundat lumea păgână într-un haos moral. Legea iudaică nu îi putea ajuta pe neevrei să reziste păcatului şi să îşi schimbe viaţa. Totuşi, prin Cristos, păgânilor li se deschidea acum o cărare către dreptate. Îndemnându-i şi încurajându-i pe ex-păgânii plini de Duhul din comunitatea romană, Pavel face aluzie la mântuirea lor finală, care se apropie. Dumnezeu i-a înfiat deja. Ei îl pot chema intim pe Dumnezeu cu numele său evreiesc *Abba*[7]. De vreme ce Dumnezeu şi-a adoptat noii fii, aceştia, împreună cu Israel, vor putea – şi în curând o vor face – să moştenească Împărăţia.[37]

Însă Pavel merge mai departe. În mod abrupt, în capitolele 9-11, schimbă subiectul, vorbind pasional despre „rudenia sa cea după trup", cu alte cuvinte Israelul. Ei sunt deja „fiii" lui Dumnezeu, în afară de orice relaţie cu Cristos. Dumnezeu le-a dăruit mai multe privilegii: prezenţa lui (RSV: *glory*, „slava"), legământul lui, Tora, cultul de la Templu (RSV: *worship*, „închinarea"), făgăduinţa mântuirii, precum şi relaţia de „sânge" cu Mesia, care este „din neamul lor". Dar de ce tot mai mulţi iudei nu se înscriu în această mişcare mesianică promovată de Pavel? La urma urmei, Dumnezeu nu-şi schimbă cuvântul dat. Darurile şi făgăduinţele sale, odată făcute, „nu mai pot fi luate înapoi". Dacă Dumnezeu este pe cale să-i includă şi pe fiii săi păgâni în Împărăţie, cu siguranţă nu îi va exclude pe „primii" săi fii,

---

[7] Tradus în limbaj cotidian, nu neapărat modern, bilingvul joc de cuvinte al lui Pavel ar suna aşa: „de-acum îi puteţi şi voi spune lui Dumnezeu *tată*, aşa cum o fac deja evreii", fiind uşor de înţeles de către orice elenofon cu minime cunoştinţe de terminologie religioasă ebraică ori aramaică (n. red.).

cei din neamul lui Pavel. Apostolul afirmă răspicat că Dumnezeu îl va mântui cu siguranță pe Israel. Dar atunci de ce, în afară „de o rămăşiță aleasă prin har” (printre care se afla şi Pavel), Israelul de atunci stăruia în indiferență față de evanghelie?

Răspunsul dat de Pavel la jumătatea veacului I d.Cr. – la mai mult de 25 de ani după profeția inițială a lui Isus – este că Dumnezeu a amânat evenimentele de la sfârşitul lumii pentru a lăsa mai mult timp misiunii de evanghelizare a păgânilor. Aceştia din urmă trebuie să se întoarcă la Dumnezeul lui Israel – lepădându-se de zeii lor – înainte ca Sfârşitul să aibă loc. Pavel însă este convins că şi-a îndeplinit sarcinile sale apostolice, aşa cum le vede el. A proclamat evanghelia feluritelor neamuri, „din Ierusalim până în Iliric”, acea porțiune a lumii mediteraneene care începe la Ierusalim, străbate Asia Mică (Turcia modernă), Roma şi se sfârşeşte, poate, în Spania, acoperind zonele cu populații vorbitoare de limbă greacă, de unde şi numele de „greci”. Din perspectiva lui, şi spre propria mulțumire, Pavel a acoperit o treime din lumea cunoscută.[38]

În tradiția iudaică, grecii descindeau din Iafet, unul dintre cei trei fii ai lui Noe, care au repopulat lumea după potop (Geneza 10). Împreună cu vlăstarele răsărite din ceilalți doi fii, Sem şi Ham, întregul număr al „popoarelor” sau al „neamurilor” s-a împărțit după ținut, limbă şi înrudire, ajungând până la 70. Când Pavel vorbeşte despre „numărul deplin” al popoarelor care vor îmbrățişa evanghelia, la Romani 11, are în minte tocmai acest număr: cele 70 de popoare păgâne, sau un număr reprezentativ din fiecare. Pavel aşteaptă ca aceste evenimente să aibă loc în curând. Cine citeşte Romani 11 simte vuietul Sfârşitului apropiindu-se.

Perspectiva lui Pavel asupra lui însuşi e aceea de „apostol al păgânilor”. Doar câteva epistole scrise de el au

supraviețuit. Până în acea clipă, el va fi explicat congregațiilor sale ex-păgâne, ca şi sie însuşi, de ce întârzie Împărăția – suntem deja la 25 de ani după învierea lui Isus – şi de ce mulți evrei nu erau convinşi de interpretarea mesianică a vechilor Scripturi.

La Romani, Pavel dezvoltă o explicație în două etape. Israel ar fi primit Evanghelia, dacă Dumnezeu ar fi dorit-o. În schimb, Dumnezeu, în mod limpede şi deliberat, i-a *împiedicat* pe cei mai mulți din Israel să facă asta, din motive strategice: pentru a-i da lui Pavel (şi celorlalți apostoli) mai mult timp să convertească națiunile păgâne. Odată ce „plinătatea" numărului păgânilor a fost atinsă, Dumnezeu va înceta această împietrire strategică a lui Israel, şi *atunci* va începe sfârşitul istoriei. În acea clipă „tot Israelul va fi mântuit, după cum este scris: „Izbăvitorul va veni din Sion şi va îndepărta toate nelegiuirile de la Iacob."[39] Răgazul dat păgânilor – timpul folosit pentru a-i converti de la zeii lor la zeul lui Pavel – ținea totul în loc.

La jumătatea veacului I, mesajul lui Pavel reprezintă ajustarea sa la întârzierea Împărăției de mai multe decenii. În anii imediat de după execuția lui Isus – acea perioadă pentru care nu avem deloc texte –, cea mai timpurie comunitate nu a avut de înfruntat această extinsă întârziere, pe care nici nu ar fi putut şi nici nu ar fi vrut să o anticipeze. Adepții lui Isus au reuşit să găsească două alte surse explicative pentru evidenta întârziere a Parusiei. Una a fost experiența proprie a misiunii lui Isus, iar cealaltă, vechile tradiții cu privire la sfârşitul lumii, exprimate în Sfintele Scripturi, care l-au inspirat şi pe Isus însuşi.

Misiunea lui Isus s-a concentrat tocmai pe semenii lui evrei. Iar vechile Scripturi profetice au prioritizat refacerea Israelului, urmată de convertirea neamurilor. Era tot o schemă de mântuire în două etape, similară cu aceea de mai târziu a lui Pavel. Dar, întemeindu-se pe aceste vechi tradiții

profetice, comunitatea din Ierusalim a insistat şi pe păstrarea vechii secvenţe a mântuirii grupurilor etnice. Dumnezeu va răscumpăra mai întâi pe Israel, abia apoi neamurile, renunţând la idolatrie, vor fi şi ele mântuite.[40]

Evanghelia după Matei exprimă acest punct de vedere cu multă claritate, după cum am văzut. Nu doar că Isus al său merge „aiurea, printre neamuri"; Isus al lui Matei le porunceşte să îi urmeze exemplul. La Matei, misiunea la păgâni este autorizată doar de Cristos cel înviat, la ceva vreme după moartea lui Isus: „Mergeţi şi faceţi ucenici din toate neamurile". Israel mai întâi; „neamurile", sau „păgânii", sau „neevreii" mai apoi.

Isus al lui Matei spune răspicat ceea ce restul evangheliilor doar schiţează. În timp ce Isus se arată la întrunirea obişnuită de Sabat la sinagogă (tradiţia sinoptică), şi mai ales în incinta Templului, în timpul sărbătorilor mari (Ioan), el interacţionează rar cu neevreii. El nu predică Evanghelia („Împărăţia lui Dumnezeu este aproape! Pocăiţi-vă!") nici unuia dintre ei. Cel mai important neevreu cu care Isus vorbeşte pe larg, în toate aceste istorisiri, este Pilat. Însă Isus nu-i dă şi lui vestea cea bună.

Trimiterea apostolilor de către comunitatea din Ierusalim, decizia de a relua misiunea, toate acestea nu au nevoie de o persecuţie pentru a fi puse în mişcare, deşi Luca va născoci acest lucru mai târziu. Era nevoie de o simplă decizie pentru a continua modelul inaugurat de Isus însuşi atunci când i-a trimis pe ucenici – pe cei doisprezece, iar, în Evanghelia după Luca, pe cei şaptezeci – să răspândească vestea cea bună. Asta înseamnă acelaşi lucru ca atunci când Isus era viu: apostolii vor cutreiera aceleaşi ţinuturi iudaice şi samaritene, întâlnindu-se cu ţăranii şi orăşenii adesea de Sabat, când publicul lor va fi deja adunat pentru instruirea săptămânală în legile ancestrale. Aceşti apostoli vor interpreta Scripturile împreună cu cei adunaţi acolo,

dovedindu-şi autoritatea primită de la Duhul prin săvârşirea unor exorcisme, profeţind şi tămăduind bolnavii. Îi vor invita pe ascultătorii iudei la pocăinţă şi vor proclama apropierea Împărăţiei lui Dumnezeu.

Acestui nucleu de bună-vestire cu privire la venirea Împărăţiei i se vor adăuga câteva proclamări de după răstignire. Una dintre ele este aceea că Isus a fost răstignit ca „rege al iudeilor". Însă el a înviat „a treia zi" şi li s-a arătat ucenicilor şi comunităţii sale. În plus, el urma să se întoarcă, plin de slavă şi cuceritor. Spre a se pregăti pentru acest eveniment, Israel ar trebui să se pocăiască de păcatele sale. Când Isus va reveni, atunci vor învia şi morţii, cele douăsprezece triburi se vor aduna la Ierusalim, iar întreaga lume îl va recunoaşte pe Dumnezeul lui Israel. Apostolii vor anunţa că împlinirea vechilor profeţii a fost de-acum accelerată. Evenimentele – dovadă învierea lui Isus – se precipitau.[41]

Potrivit tradiţiei sinoptice, Isus şi-a trimis cu bună ştiinţă apostolii prost pregătiţi pentru călătorii lungi. Călătoriţi fără mâncare, propovăduiţi pe gratis, depindeţi pentru hrană de cei pe care-i învăţaţi. Luaţi-vă cu voi doar hainele pe care le purtaţi acum. Nu cereţi bani. Mergeţi cu picioarele goale. Lăsaţi traista şi toiagul în urmă. Din nou, toate aceste prescripţii, sau mai curând lipsa aproape oricărei prescripţii, dau măsura dedicării mişcării faţă de iminenţa Împărăţiei. Întrebării fireşti „cât va putea fi susţinut un asemenea itinerar pauper?" apostolii ar fi putut răspunde simplu: „nu prea mult". Asta era şi ideea: nu mai rămăsese mult timp.[42]

„Adevărat vă spun că nu veţi isprăvi de străbătut cetăţile lui Israel", îi învaţă Isus al lui Matei pe cei doisprezece pe măsură ce îi trimite la propovăduire, „până va veni Fiul Omului". În contextul acestei evanghelii, Isus cel de la Matei îşi prezice a Doua sa Venire. Dar această învăţătură nu

reflectă cumva, de dincolo de textul grecesc al lui Matei, ceva care vine tocmai din aramaica apostolilor, sau chiar din cea a lui Isus?[43]

Nu putem şti, după cum probabil nici Matei nu ştia. Dacă o variantă a acestei ziceri în calitatea ei de prezicere a Parusiei se revendică de la misiunea apostolică de după răstignire, ea ar putea reprezenta chiar ceea ce apostolii le spuneau ascultătorilor lor. Cât de scurt va fi acest timp? Isus se va întoarce înainte de a putea ajunge în locurile populate de evrei. Dacă o variantă a acestei profeții în calitatea ei de profeție despre sosirea Împărăției ar veni tocmai de la Isus, aceasta ar putea reprezenta chiar ceea ce Isus le va fi spus ascultătorilor săi. Cât de scurt va fi acest timp? Foarte scurt. Nu tot Israelul va avea posibilitatea de a se pocăi, aşa cum vă dăruiesc eu acum prilejul.

„Toate cetățile lui Israel" este expresia asupra căreia ne concentrăm aici, deoarece ne ajută să explicăm ceea ce credeau apostolii că fac şi de ce au decis să reia predicarea itinerantă, după ce aparițiile de după înviere au încetat. De ce nu s-a întors Isus? De ce întârzie atât de mult Împărăția? Pentru că apostolii trebuie să ajungă la „toate cetățile lui Israel".

Prima etapă a misiunii acestei mişcări, din timpul vieții lui Isus, a avut loc în satele evreieşti din Galileea şi Iudeea, precum şi în Ierusalim. A doua etapă, cea de după încetarea arătărilor posterioare învierii, a fost cea în care au proclamat (în curtea cea mai largă a Templului) venirea Împărăției, legată de viitoarea revenire triumfătoare a lui Isus. „Toate cetățile lui Israel" vor reprezenta deci cea de a treia fază a misiunii lor.

Oare vor fi călătorit ei în acelaşi fel auster? Au plecat în călătorie fără să îşi ia provizii pentru ziua de mâine? În funcție de cât de departe vor fi plecat, cu siguranță că acum erau pregătiți de călătorie, mai ales când se aflau în afara

rețelei lor de relații. Isus de la Luca sugerează o astfel de schimbare. Aceşti apostoli au colindat nu doar prin sate, ci şi – pentru prima dată – în marile cetăți păgâne, precum Cezareea, Damasc, Antiohia. „Toate cetățile lui Israel” – şi-au dat ei seama – nu înseamnă toate cetățile evreieşti din ținuturile lui Irod cel Mare. Sintagma însemna toate cetățile unde locuiau evrei. Unele se aflau în teritoriile vechiului regat al lui Irod. Dar şi mai multe se aflau în zona Mediteranei, în diaspora. Apostolii urmau să se pregătească pentru o lungă călătorie.[44]

Şi astfel, în această etapă târzie a misiunii lor, prin sinagogile din aceste cetăți din ținuturile evreieşti şi din afara lor, apostolii au descoperit ceva cu care nu s-au întâlnit în cursul experienței avute în rurala Galilee. În aceste sinagogi urbane nu se aflau doar iudei, ci şi păgâni.

Astfel a început, fără o intenție prealabilă, misiunea la neevrei.

ISRAEL ŞI CELELALTE POPOARE

La fel cum puteai întâlni păgâni venind să se închine Dumnezeului lui Israel în Templu, puteai întâlni mulți alții legați de sinagogile din cetățile din diaspora occidentală. Ei puteau asculta tradițiile biblice cântate în limba lor vernaculară, greaca, familiarizându-se cu atotputernicul zeu fără să fi făcut vreo călătorie la Ierusalim. Inscripțiile din sinagogi consemnează cu recunoştință generoasele donații făcute de binefăcătorii păgâni. O preoteasă a cultului imperial roman a finanțat construirea unei sinagogi. Păgânii din Alexandria se alăturau evreilor cu prilejul sărbătoririi anuale a traducerii Scripturii în greceşte. Consilierii neevrei din diverse oraşe se implicau în proiectele şi activitățile

sinagogii. O cetate păgână chiar a bătut monede cu o imagine a arcei lui Noe.[44]

Uneori străinii alegeau să îmbrățișeze pe deplin stilul de viață evreiesc, făcând un legământ de fidelitate față de Dumnezeul lui Israel și, în cazul bărbaților, primind circumcizia. Un astfel de comportament putea stârni vii comentarii și resentimente din partea păgânilor, care percepeau gestul ca pe unul de trădare religioasă și culturală. Actul mai era și primejdios. Zeii cârmuiau cetatea antică. A-i părăsi pe aceștia pentru o zeitate păgână străină și aflată la mare depărtare putea destabiliza relațiile dintre cer și pământ. Lipsa de respect atrăgea mânia zeilor, iar zeii mâniați treceau la fapte. Molime, cutremure, foamete, potop; anotimpuri dereglate sau invazii ale unor armate străine – toate acestea figurau în repertoriul mâniei divine. De ce să ispitești cerul cu o astfel de flagrantă lipsă de loialitate?[45]

Însă mult mai comun era modelul de asociere de tip „împreună / și unii, și ceilalți", prin care se arăta respect față de Dumnezeul lui Israel și se adoptau unele practici iudaice – ținerea Sabatului este menționată frecvent –, în timp ce se continua venerarea zeilor proprii. Centurionul Cornelius din Fapte 10, de exemplu, reprezintă o astfel de persoană: el se roagă Dumnezeului iudeilor în vreme ce, în calitate de ofițer roman, se va fi închinat, cu necesitate, și zeilor romani. Comunitățile iudaice din diaspora nu aveau nici o problemă cu asemenea chestiuni și beneficiau serios de pe urma relațiilor cu binefăcătorii lor păgâni. Câtă vreme practici ca „iudaizarea" sau „teama de Dumnezeu" (cei doi termeni antici folosiți pentru un astfel de comportament) nu duceau la convertiri, majoritatea păgânilor nu aveau nimic împotriva lor.

Isus nu a avut o „politică pentru neevrei". Ținând cont de mediul propovăduirii sale – în cea mai mare parte cătune evreiești, fie din Iudeea, fie din Galileea –, se pare că nu a

întâlnit prea mulți păgâni. Marea excepție o constituia, firește, Ierusalimul, care atrăgea nenumărați vizitatori păgâni, mai ales în vremea marilor sărbători. Când se afla la Ierusalim, Isus propovăduia în curtea exterioară a Templului, unde se aflau și păgânii, iar aceștia l-ar fi putut auzi. Slaba prezență a păgânilor în tradițiile despre misiunea lui Isus ar putea fi reflexia unei decizii de principiu a sa. La sfârșitul veacurilor, potrivit paradigmei profetice, mântuirea lui Israel anticipează întoarcerea generală a păgânilor la Dumnezeul lui Israel. Isus, urmând pașii marelui său mentor, Ioan, a fost chemat pentru a-l pregăti pe Israel. Dumnezeu însuși se va îngriji de păgâni.[46]

Păgânii iudaizați din aceste sinagogi urbane reprezentau o oportunitate unică pentru apostoli. Odată ce apostolii și-au adus mărturia la sinagogă, nu doar că i-au convins pe unii iudei să se boteze în numele lui Isus ca pregătire pentru venirea Împărăției, dar i-au convins și pe unii simpatizanți păgâni, care au dorit și ei să se alăture acestei comunități harismatice. Dar cum trebuiau integrați acești neevrei în noua mișcare? Isus însuși nu lăsase învățături în această privință.

Apostolii au fost nevoiți să improvizeze – și asta au și făcut. Au apelat la paradigma profetică după care a funcționat până atunci mișcarea: așteptarea că, la Sfârșitul veacurilor, popoarele păgâne vor renunța la zeii lor și se vor închina unicului și adevăratului Dumnezeu, cel al lui Israel. În acest fel, apostolii i-au primit pe acești păgâni în noile lor adunări.

Însă mai exista o clauză foarte importantă: acești păgâni nu-și mai puteau adora de acum propriii zei și nici nu le mai puteau aduce sacrificii idolilor acestora. Prin cufundarea în apă în numele lui Isus, prin primirea Sfântului Duh, prin puterea primită pentru a profeți, a primi vedenii, a exorciza demoni, a tămădui, acești foști păgâni trebuiau să se

desprindă cu totul de vechea epocă şi să păşească în cea nouă. După cum comunitatea originară din Ierusalim reprezenta un cap de pod al Împărăției, tot aşa era şi cu aceşti membri neiudei. Dedicându-şi viața exclusiv Dumnezeului lui Israel, ei nu mai erau păgâni, şi astfel nici [prozeliți] temători de Dumnezeu. Ei erau de-acum *neevrei eshatologici*. Ce confirmare mai temeinică despre faptul că vremurile s-au împlinit, dacă nu apropierea iminentă a Împărăției?[47]

Aceşti păgâni ex-păgâni păşeau acum într-un teritoriu social cu totul neexplorat. *Asemenea* prozeliților, ei au făcut un legământ exclusiv cu Dumnezeul lui Israel. *Spre deosebire* de prozeliți, ei nu îşi asumau întreaga tradiție iudaică. *Neevreii nu erau obligați să se circumcidă*. Ei rămâneau neevrei, şi asta era şi ideea: Împărăția lui Dumnezeu urma să îi cuprindă pe toți oamenii, atât Israelul, cât şi celelalte neamuri. *Asemenea* [prozeliților] temători de Dumnezeu, aceşti neevrei erau tot neevrei, cu alte cuvinte îşi păstrau statutul etnic de neiudei. Însă, *spre deosebire* de temătorii de Dumnezeu, ei nu îşi mai puteau adora acum propriii zei.

Era o soluție strălucită pentru o problemă care putea deveni foarte serioasă. Fenomenul reprezenta o validare profundă a mesajului misionar:

> Se va întâmpla în scurgerea vremurilor că muntele Casei Domnului va fi întemeiat ca cel mai înalt munte; se va înălța deasupra dealurilor şi toate neamurile se vor îngrămădi spre el. Popoarele se vor duce cu grămada la el şi vor zice: „Veniți, să ne suim la muntele Domnului, la Casa Dumnezeului lui Iacob, ca să ne învețe căile Lui şi să umblăm pe cărările Lui!" Căci din Sion va ieşi Legea şi din Ierusalim, Cuvântul Domnului.
>
> (Isaia 2:2-3)

La câțiva ani după răstignirea lui Isus, câțiva apostoli în numele lui au intrat într-o sinagogă din Damasc, propovăduind Evanghelia. Au dat mărturie; au tâlcuit Scriptura; au săvârşit minuni, au profeţit şi au tămăduit bolnavii. I-au atras şi pe mulţi evrei şi pe neevreii temători de Dumnezeu în noua lor comunitate, constituită în umbra comunităţii evreieşti.

În acest fel s-au întâlnit ei cu Pavel persecutorul.

5
SFÂRŞITUL VEACURILOR

Ce făceau aceşti apostoli în sinagoga din Damasc, de au stârnit furia lui Pavel? Şi ce a făcut mai exact Pavel când „a prigonit" noua mişcare?

Şaizeci de ani mai târziu, când cartea Faptelor Apostolilor reia tema lui Pavel ca prigonitor, Luca oferă şi un răspuns. „Prigoana", pentru Luca, înseamnă „execuţie". Faptele îl zugrăvesc pe Pavel de faţă la omorârea cu pietre a lui Ştefan, pe care ar fi aprobat-o. Apoi, „suflând încă ameninţare şi ucidere", Pavel din Fapte îşi coordonează acţiunile cu marele preot, plecând din Ierusalim pentru a extinde persecuţia şi în sinagogile din Damasc. Luca ne oferă puţine detalii despre obiecţiile lui Pavel cu privire la prima comunitate a adepţilor lui Isus. Personajele din Fapte par a se mişca pe un fundal marcat de o serioasă agresiune anticreştină. Această impresie lăsată de Fapte influenţează traducerea RSV a declaraţiilor lui Pavel din Galateni. RSV îl zugrăveşte

pe Pavel ca persecutând „violent”, iar ceea ce persecuta el era „Biserica”.[1]

Epistolele lui Pavel ne oferă o interpretare diferită şi mai plauzibilă. Într-o altă scrisoare, II Corinteni, Pavel trece în revistă o listă a acestor „suferinţe”, „persecuţiile” pe care el însuşi le-a suferit ca apostol al lui Cristos:

> De cinci ori am căpătat de la iudei patruzeci de lovituri fără una; de trei ori am fost bătut cu nuiele; o dată am fost împroşcat cu pietre; de trei ori s-a sfărâmat corabia cu mine; o noapte şi o zi am fost în adâncul mării. Deseori am fost în călătorii, în primejdii pe râuri, în primejdii din partea tâlharilor, în primejdii din partea celor din neamul meu, în primejdii din partea păgânilor, în primejdii în cetăţi, în primejdii în pustie, în primejdii pe mare, în primejdii între fraţii mincinoşi, în osteneli şi necazuri, în priveghiuri adesea, în foame şi sete, în posturi adesea, în frig şi lipsă de îmbrăcăminte!
>
> (II Corinteni 11:24)

Şi mai târziu:

> De aceea simt plăcere în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab, atunci sunt tare.
>
> (II Corinteni 12:10)

În acest pasaj, Pavel se plânge că toată lumea îl prigoneşte. Nu mai puţin de cinci ori, semenii săi iudei l-au supus pedepsei disciplinare a comunităţii, 39 de bice. Magistraţii l-au bătut cu „nuiele” (o pedeapsă judiciară romană)[8]. El este „lapidat”, probabil de bande urbane

---

[8] Este vorba, fireşte, de acele nuiele legate în mănunchi, numite *fascii*, purtate de *lictori*, în suita personajelor exercitând demnităţi ale poporului roman, pentru imediata aplicare a pedepselor hotărâte de

înfuriate. Se simte amenințat de alți evrei din diaspora, pe care îi numeşte „poporul meu”. „Frații cei mincinoşi” este eticheta pe care Pavel o aplică altor membri ai comunității lui Isus cu care nu este de acord şi care îi împiedică progresul misionar. În cele din urmă, Pavel este prigonit şi de stihiile naturii – vânt, ploaie şi apă –, domeniul zeilor inferiori.

Vom analiza cât de repede aceşti agenți care îi provoacă suferință lui Pavel. Pentru moment, ne vom concentra asupra acestor „persecuții” intraevreieşti despre care vorbeşte el, mai ales asupra celor „39 de bice”. Mai înainte de toate – un fapt care scapă cu uşurință cititorilor moderni – era nevoie ca biciuirea să fie şi acceptată de către orice membru al comunității evreieşti care ar fi fost condamnat la o astfel de pedeapsă. Evreii din diaspora aparțineau în mod voluntar comunității lor. O disensiune serioasă putea însemna simpla părăsire a comunității. Persoana care urma să fie biciuită, dacă nu recunoştea (sau dacă nu acorda) comunității autoritate asupra persoanei sale, putea pur şi simplu să plece din comunitate. Mai mult, biciuirea, administrată de evrei evreilor, era disciplinară, aşadar incluzivă. Menirea ei era aceea de a-l mâna cu biciul pe cel ce săvârşise fărădelegea, astfel încât să se comporte acceptabil. Iosefus ne spune acelaşi lucru, atunci când comentează că încălcarea legilor dăruirii de milostenie îi va aduce buclucaşului ipochimen acest tratament.[2]

Dacă această pedeapsă e „prigoana” despre care vorbeşte apostolul Pavel – pe care a primit-o de nu mai puțin de cinci ori –, tot aceasta trebuie să fi fost şi pedeapsa pe care el

---

aceştia. Cu cât mai important personajul, cu atât mai mulți *lictori*, aşadar şi *fascii*. Tocmai acest aspect punitiv al forței reprezentat de *fasciile lictorilor* a fascinat şi mişcarea politică omonimă din secolul XX, care a adoptat *fascia* ca emblemă (n. red.).

însuşi a aplicat-o, mai înainte, celorlalţi apostoli care au intrat în sinagoga comunităţii sale din Damasc. Se prea poate ca el să fi extins această pedeapsă disciplinară şi asupra acelor membri ai sinagogii care s-au alăturat apostolilor, împreună alcătuind nucleul iudaic al noii comunităţi. Făcând astfel, Pavel nu a acţionat singur, autorităţile sinagogale împărtăşindu-i, fireşte, opoziţia faţă de noua mişcare şi însărcinându-l să ia măsuri disciplinare. Este posibil ca el, Pavel, să fi acţionat ca agent al lor, însă contextul social al unor astfel de biciuiri era comunitatea iudaică mai largă, în cadrul căreia adunarea adepţilor lui Isus era doar un subgrup.

Traducerea RSV a textului din Galateni 1:3: *I persecuted the church of God violently, and tried to destroy it* – „Am prigonit Biserica lui Dumnezeu violent şi am încercat să o nimicesc" – ne conduce pe o pistă falsă. Mai întâi, „Biserică" ne sună a instituţie religioasă aflată în plină competiţie cu Sinagoga, însă aici „biserica" traduce termenul grecesc *ekklesía*, care înseamnă „adunare". Cu acest sens am utilizat şi eu termenul în această carte. Nu exista însă nici o „Biserică" în primele decenii ale întâiului secol. Membrii adunării celor care îl urmau pe Cristos s-au strâns laolaltă în interiorul (şi, drept urmare, se considerau o parte a) comunităţii sinagogale care îi găzduia. Din această cauză, membrii evrei ai acestei adunări se supuneau de bunăvoie biciuirii disciplinare. Totodată, sinagoga îi considera pe aceşti evrei care îl urmau pe Cristos drept membri ai comunităţii sale, altfel nu i-ar fi supus unor astfel de pedepse. „Pedeapsa implică incluziune."[3]

O altă pistă falsă pe care ne conduce traducerea RSV este termenul „violent", alegere motivată, în opinia mea, de cumplita persecuţie descrisă în Fapte. O tălmăcire mai exactă a acestui termen grecesc (*hyperbolén* – asemănător cuvântului nostru „hiperbolă") ar fi ceva de genul: „cu cea

mai mare râvnă", „la maximum" sau „extravagant". „Am prigonit adunarea lui Dumnezeu cu cea mai mare silință, şi am încercat să o nimicesc." Pavel a supervizat sau chiar a administrat personal aceste pedepse cu biciuirea, sancționând cât de mulți membri ai adunării a putut. Să observăm că adepții neevrei ai lui Cristos au fost cruțați. Sinagoga nu avea autoritate asupra neevreilor afiliați voluntar.

Şi totuşi ce i-a convins, atât pe Pavel, cât şi pe autoritățile comunității din sinagoga lui, că apostolii din mişcarea lui Isus care le vizitau comunitatea (şi, probabil, şi membrii sinagogii care li s-au alăturat) ar fi meritat un asemenea tratament disciplinar? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să revenim la lista de suferințe ale lui Pavel din II Corinteni 11. Mai multe autorități sinagogale l-au hărțuit pe Pavel. Şi magistrații romani l-au „persecutat". La fel au făcut şi „frații mincinoşi", acei membri ai mişcării lui Cristos cu care nu era de acord. La fel au făcut şi gloatele urbane, ceilalți evrei din diaspora, precum şi „păgânii", probabil alți păgâni în afară de romani. Dar, după cum aici sugerează ceea ce în altă parte spune deschis, Pavel a fost asuprit şi de zeii păgâni.

BĂTĂLIA ZEILOR

Zeii păgâni din Noul Testament devin repede invizibili pentru cititorii moderni. Cei mai mulți cititori, dacă sunt teişti, sunt şi monoteişti, fiind convinşi că există un singur Dumnezeu. Dar în Antichitate, chiar pentru vechii „monoteişti", toți zeii existau. Să ne uităm, de pildă, la Exod, sau la Psalmi, ori la Ieremia. Chiar în propria sa carte, Dumnezeu nu e singurul dumnezeu.[4]

Ceea ce îi distingea pe vechii monoteişti, fie ei păgâni, evrei sau creştini, de contemporanii lor nemonoteişti era convingerea că un singur zeu este divinitatea supremă care cârmuieşte peste toți zeii inferiori. Cerul, chiar şi pentru „monoteişti", era suprapopulat. Structura lui de putere era ceea ce definea vechiul monoteism: un singur zeu era mai presus de toți. Dar mai multe zeități inferioare – nu doar pentru evrei, ci şi pentru păgâni şi, în cele din urmă, pentru creştini – se înşiruiau dedesubt.

Pavel ne-a făcut cunoscute deja câteva din aceste divinități, dacă ne întoarcem la I Corinteni 15, când vorbea despre stele şi planete, Soare şi Lună, care în Antichitate gravitau în jurul Pământului. Tot în acelaşi capitol el mai menționează şi alți agenți astrali – cârmuitorii şi stăpânitorii şi puterile – pe care victorioasa revenire a lui Cristos îi va zdrobi. Păgânii concepeau aceste stihii cosmice ca pe forme de viață inteligentă, nemuritoare şi, în acest sens, divină. Iudeii erau de acord. După cum spune Filon din Alexandria – contemporanul mai vârstnic al lui Pavel – în eruditul său comentariu la Cartea Genezei, firmamentul cerului era „cel mai sfânt sălaş unde locuiesc zeii cei vizibili şi care se manifestă deschis". Pentru Filon, nu mai puțin decât pentru contemporanii săi păgâni, stelele şi planetele erau zei. Noi încă numim aceste planete şi astre cu vechile lor nume de zeități: Mercur, Venus, Jupiter, Saturn. Mai aproape de Pământ locuiau şi mai mulți zei. Psalmul 95:5, în versiunea greacă, le taxează pe aceste zeități ale locului drept „zeişori". „Dumnezeii popoarelor sunt demoni" – *daimónia* –, „mici divinități" – puteri divine, dar subordonate (în viziunea psalmistului) Dumnezeului său, Dumnezeul lui Israel.[5]

Zeii nu populau doar cerurile, ei mai vegheau şi asupra oraşelor greco-romane. Sacrificiile şi ceremoniile publice prin care erau cinstite aceste zeități aveau rolul de a le îndupleca să fie binevoitoare. O mare parte din cultura

urbană – calendarul zilelor sfinte, competițiile atletice şi retorice, adunările consiliului municipal, spectacolele de teatru, cursele de cai – avea rolul de a păstra buna dispoziție a zeilor, din moment ce toate aceste activități erau organizate în onoarea lor. Cetățile greco-romane nu erau spații seculare, ci instituții religioase păgâne.

Evreii din diaspora trăiau de veacuri bune înăuntrul acestor instituții religioase păgâne, arătând respect față de divinitățile acestor cetăți (şi astfel față de adoratorii lor neevrei), în timp ce trasau o linie clară de demarcație în fața săvârşirii actelor de cult urban sau a sacrificiilor publice. Unii critici păgâni au deplâns „impietatea" evreilor, referindu-se tocmai la evitarea sistematică a cultului public păgân. Dar păgânii par să fi înțeles şi să fi acceptat această idiosincrazie specifică culturii religioase iudaice, şi în mare parte păreau pregătiți să o respecte, practicile de cult iudaic fiind cunoscute drept străvechi şi venerabile. Unii păgâni, după cum am văzut, au devenit „temători de Dumnezeu", amestecându-se cu evreii în sinagogile acestora şi adăugând în panteonul lor nativ şi pe zeul iudeilor.[6]

Probleme nu au apărut când lucrurile mergeau bine, ci atunci când lucrurile s-au complicat. Un cutremur, un potop, foamete, ciumă – astfel de evenimente nu erau neutre din perspectivă religioasă. Ele contorizau nemulțumirea divină. Zei fericiți însemna şi oameni fericiți, şi de aceea cetățile cheltuiau atât de multe resurse pentru a-şi cinsti zeii. Zei nefericiți însemna şi oameni nefericiți. Atenția migăloasă față de detaliile corecte ale ritualului – vechea definiție a pietății – putea asigura foarte bine bunăvoința divinității. Prudența elementară însă avertiza că nu trebuie pusă întreaga cetate în primejdie. Zeii, cu alte cuvinte, nu erau doar puteri nemuritoare; ei erau puternici agenți sociali, foarte sensibili la schimbări – aşa cum erau şi oamenii care îi venerau.

În acest ecosistem religios urban, al cărui echilibru era atent menținut, au pătruns apostolii mişcării lui Isus prin rețeaua comunităților sinagogilor din diaspora. Aceştia le cereau ascultătorilor evrei nu o însemnată ajustare a religiei, cât o schimbare a perspectivei. Dumnezeul lui Israel, proclamau ei, era pe punctul să sfârşească istoria. Ca atare, unele comportamente pe care ei le încurajau – insistența asupra pocăinței, cufundarea în apă în numele lui Isus pentru izbăvirea de păcate, primirea Duhului Sfânt – erau cu adevărat noi. Însă evreii din diaspora atraşi în mişcarea lui Isus se rugau aceluiaşi Dumnezeu ca mai înainte; citeau aceleaşi Scripturi ca şi înainte; țineau acelaşi calendar ca mai înainte; practicile lor tradiționale, domestice şi liturgice, erau la fel ca mai înainte. Pe scurt, evreii care se alăturau mişcării lui Isus nu se „converteau" la o altă religie, cât la o mişcare periferică în cadrul iudaismului, ca şi cum ar fi luat decizia de a deveni din saduchei farisei, după cum a făcut însuşi Iosefus în cursul vieții sale. Pentru un observator din afară, totul părea un soi de chestiune iudaică internă şi de rutină.[7]

Însă temătorii de Dumnezeu (acei păgâni afiliați sinagogii din diaspora) se aflau într-o situație diferită. În calitate de păgâni, ei se născuseră cu anumite obligații față de zeii lor, după cum evreii se năşteau cu datorii similare față de ai lor. Dacă aceşti păgâni erau acum botezați în mişcarea lui Isus, ei nu-şi mai puteau adora zeii familiei şi ai cetății. Apostolii îi învățau că acum nu se mai puteau închina decât Dumnezeului lui Israel.

Temătorii de Dumnezeu de sex masculin, mai învățau apostolii, nu mai aveau nevoie să fie circumcişi. De ce ar mai fi făcut-o? Profețiile spuneau foarte limpede că, odată răscumpărate, popoarele neevreieşti se vor uni cu Israelul în adorare *în calitate de* neevrei, ca reprezentanți ai celor 70 de familii care au descins din fiii lui Noe (Geneza 10).

Dar, preluând tocmai cel mai evident comportament social evreiesc (refuzul de a lua parte la cultul public), aceşti neevrei încep de-acum să se poarte ca şi cum ar fi „devenit” evrei, deşi ei nu deveniseră astfel. Cu alte cuvinte, intrarea în comunitatea celor ce îl urmau pe Isus cerea o formă mai radicală de iudaizare decât ceruse vreodată însăşi sinagoga. Aceşti păgâni ex-păgâni, alături de mentorii lor apostolici, nu aveau de ce să fie îngrijorați. La urma urmei, reîntoarcerea neamurilor la Dumnezeul lui Israel era un alt semn al apropierii sfârşitului. Însă oricine se afla în afara acestei noi mişcări, atât evreu, cât şi păgân, avea serioase motive de îngrijorare. Dacă zeii – insultați şi înfuriați – vor riposta? Şi dacă vecinii păgâni, neliniştiți şi furioşi, vor ataca sinagoga, sursa evidentă a acestei noi mişcări destabilizatoare? Înstrăinarea de zeii tradiționali atrăgea riscuri asupra cetății. Înstrăinarea de cetate punea sinagoga în pericol.

Cam aceasta era situația tensionată care explică şi comportamentul de „persecutor” al lui Pavel la Damasc. El şi-a sprijinit colegii de la sinagogă ca să îi disciplineze pe credincioşii evrei şi să îi abată de la a populariza un asemenea mesaj, evident destabilizator din punct de vedere social, dacă nu chiar şi primejdios. Era destabilizator deoarece sinagoga lui Pavel adăpostea şi străini, păgâni temători de Dumnezeu. Probabil că însuşi Pavel predicase odinioară circumcizia tocmai acestei populații păgâne iudaizate, îndemnându-i să se convertească pe deplin, după cum spune în Galateni 5:11. Dar, dacă aceşti păgâni de la sinagogă primeau acum Evanghelia, începeau să se poarte ca şi cum ar fi fost pe deplin convertiți, deşi nu erau. În ochii majorității păgâne, ei erau încă obligați să cinstească zeii şi cultele lor native, celeştii străjeri ai binelui cetății.

Şi asta este situația tensionată din spatele persecuțiilor pauline. Odată ce a început să predice Evanghelia păgânilor,

spre a-i întoarce, prin Cristos, de la zeii lor la zeul său, Dumnezeul lui Israel, Pavel nu făcea decât să culeagă ce a semănat. A fost şi el acum „prigonit" de autoritățile sinagogale, de autoritățile romane, de mulțimile păgâne înfuriate, de coreligionarii iudei, precum şi de alți membri ai mişcării lui Cristos, şi, nu în ultimul rând, chiar de zei.

Furia zeităților inferioare l-a făcut pe Pavel şi mai sfidător. El se plânge corintenilor că „dumnezeul acestui veac" a orbit ochii necredincioşilor. Ia în râs aceste „stihii ale lumii" pe care ex-păgânii săi din Galatia le adorau odinioară – nişte cantități neglijabile ale cosmosului. Zeii păgâni, spune el în fața adunării celor din Corint, sunt simpli *daimónia*, demoni sau „zeități inferioare". „Căci, chiar dacă ar fi aşa-numiții «dumnezei», fie în cer, fie pe pământ (cum şi sunt în adevăr mulți «dumnezei» şi mulți «domni»), remarcă Pavel, totuşi pentru noi nu este decât un singur Dumnezeu: Tatăl, de la care vin toate lucrurile şi pentru care trăim şi noi, şi un singur Domn: Isus Hristos, prin care sunt toate lucrurile şi, prin El, şi noi." În afară de aceste lucruri, Pavel şi comunitățile sale ştiau ceva ce vecinii lor evrei şi păgâni ignorau: curând, foarte curând, Cristos se va întoarce pentru a înfrânge stihiile cosmice o dată pentru totdeauna. Aceste puteri cosmice supuse vor fi însă nimicite? Ori Cristos le va reabilita atunci când se va întoarce la sfârşitul lumii, readucând aceste zeități inferioare la zeitatea supremă, Dumnezeul lui Israel, pe ele ca şi pe toți ceilalți?[8]

Aceşti zei, pentru Pavel, ca şi pentru contemporani, păgâni şi iudei, erau cât se poate de reali. Şi au jucat un rol absolut vital în istoria mântuirii care stătea să vină, aşa cum a conceput-o prima comunitate a adepților lui Cristos, după Înviere. Nici un zeu păgân, nici o bătălie cosmică, aşadar nici un Mesia războinic şi davidic. Negați, şi totuşi necesari, zeii popoarelor vor juca un rol crucial în drama răscumpărării apocaliptice dezvoltate de mişcarea lui Isus.

Slujind ca vrăjmaşi cosmici ai lui Isus, aceşti zei le-au îngăduit adepților lui Isus să îi prezinte viitoarea revenire ca pe întoarcerea unui eshatologic Mesia războinic. După ce îi va înfrânge şi-i va supune pe zeii popoarelor, va învia morții şi-i va preschimba pe cei vii, Mesia, fiul lui David, va încredința Tatălui său, Dumnezeul lui Israel, Împărăția. Bătălia va avea loc în viitorul apropiat. Dar, grație învierii lui Isus, această mică sectă iudaică, împreună cu popoarele sale eshatologice, *cunoştea* cum se vor sfârşi toate lucrurile. Victoria este asigurată. „Toți zeii", cânta vechiul psalmist, „vor îngenunchea în fața lui".[9]

*

Temătorii de Dumnezeu, acei aderenți păgâni ai sinagogilor urbane, reprezentau o țintă perfectă pentru primii misionarii ai mişcării lui Isus. Şi asta pentru că aceştia erau întru câtva familiarizați cu tradiția biblică iudaică, grație sinagogii. Prin urmare puteau înțelege semnificația unor termeni ca „Mesia" şi „David", sau „Ierusalim" ori „Împărăție", care articulau mesajul evanghelic. Contextul sinagogal le-a îngăduit să asculte, să înțeleagă şi să răspundă. Şi, grație acestor principii apocaliptice, mişcarea iudaică a privit încorporarea neevreilor ca pe ceva firesc, ca pe o făgăduită şi profețită extensie a misiunii sale în Israel. La sfârşit, şi popoarele păgâne se vor revărsa spre Ierusalim.

Şi iarăşi, grație principiilor apocaliptice, aceşti apostoli ştiau ce să le ceară neevreilor: să nu mai venereze zeii inferiori. Şi, în mod uluitor, aceşti păgâni s-au conformat. Acest surprinzător răspuns pozitiv al păgânilor la mesajul evanghelic al apropierii Împărăției a confirmat aşteptările apocaliptice ale apostolilor. Dacă păgânii s-au întors în mod voluntar de la idolii lor la venerarea adevăratului Dumnezeu, atunci cu siguranță că Sfârşitul veacurilor era aproape, iar Împărăția era iminentă.

În cele din urmă, grație aceleiași paradigme profetice a răscumpărării lui Israel ce stătea să vină, unită cu revenirea „neamurilor”, propovăduirea apostolică în rândul păgânilor, a patra etapă a misiunii de după răstignire a mișcării lui Isus, nu a cerut niciodată păgânilor să se circumcidă. Nu exista nici un motiv sau voință de a-i transforma pe aceşti neevrei în evrei. Asta mai înseamnă şi că această Evanghelie „lipsită de Lege” a lui Pavel nu era invenția lui. Expresia desemnează mai curând modul de operare al mişcării în primii săi ani, în vremea când au admis pentru prima oară în rândurile lor aceste „neamuri eshatologice de neevrei”.[10]

Totuşi, temătorii de Dumnezeu însemnau şi o vulnerabilitate foarte gravă pentru noua mişcare. Atracția lor față de Evanghelie a fragmentat comunitatea lui Isus, atât pe cea din diaspora, cât şi pe cea de acasă, de la Ierusalim. Cu cât se perpetuau mai mult Vremurile, cu atât creşteau efectele destabilizatoare ale acestei afilieri neevreieşti-dar-nu-păgâne. Oare trebuiau aceste popoare să fie integrate formal în moştenirea lui Israel, asumându-şi responsabilitatea pentru practici iudaice ancestrale, incluzând şi circumcizia pentru bărbați? În cele din urmă, pe la jumătatea veacului I, unii apostoli gândeau astfel. Pavel se ridică vehement împotriva lor, mai ales în Epistola către Galateni. Convertirea formală a neevreilor ar fi putut stabiliza situația din diaspora. Convertirea la iudaism, deşi nu era un subiect abordat cu mare entuziasm de păgâni, era un fenomen cunoscut. Aceşti evrei speciali, cu alte cuvinte „prozeliții”, îşi vor câştiga un loc aparte atât în sinagogile lor, cât şi în cetățile unde locuiau. Sinagogile nu simțeau că locul lor este primejduit. În calitate de convertiți, aceştia nu mai aveau aceleaşi obligații față de vechii lor zei. Locul lor în cadrul cetății putea fi recâştigat, iar mânia divină, îndepărtată probabil. O „politică” procircumcizie în cadrul diasporei noii mişcări ar fi adus avantaje.

Însă împotriva acestei idei se ridicau veacuri de tradiții profetice. La sfârşit, după cum a prevăzut Isaia, popoarele neevreieşti se vor uni *împreună cu* Israel, însă nu se vor uni *cu* Israel. Locul lor în Împărăție va fi cel de popoare neevreieşti, eliberate de-acum de robia idolatriei. „Vlăstarul din Isai va veni", profețeşte Isaia, şi „se va înălța ca să cârmuiască neamurile. În el vor nădăjdui neamurile". Pavel repetă acest verset din Isaia când îşi rezumă propria viziune asupra mântuirii finale din Epistola către Romani. Sfârşitul veacurilor va aduce includerea popoarelor neevreieşti, însă nu va însemna „convertirea" lor. O politică a circumciziei, a transformării acestora *în* neevrei, va însemna tocmai subminarea semnului pozitiv al vremurilor întrupat de ei înşişi.[11]

Luca, scriindu-şi versiunea naşterii lui Isus spre finalul veacului I, sau la începutul celui de-al II-lea, a „prevăzut" întoarcerea păgânilor la Dumnezeul lui Israel, grație misiunii evanghelice. Când Maria şi Iosif, împreună cu copilul Isus, îl întâlnesc pe bătrânul Simeon în Templu, acesta rosteşte un imn de laudă. Ținându-l în brațe pe prunc, Simeon intuieşte că acesta e *Christos*-ul Domnului, subliniind:

> Acum, slobozeşte în pace pe robul Tău, Stăpâne, după cuvântul Tău.
> Căci au văzut ochii mei mântuirea Ta,
> Pe care ai pregătit-o să fie, înaintea tuturor popoarelor,
> Lumina care să lumineze neamurile
> Şi slava poporului Tău Israel.
>
> (Luca 2:29-32)

Cu toate acestea, misiunea printre păgânii iudaizați, chiar aşa cum e zugrăvită în Faptele Apostolilor, urma să sosească. Pentru a realiza tranziția mişcării din Ierusalim înspre alte arii geografice, Luca utilizează (incoerenta) sa

persecuție împotriva adunării din Ierusalim, când toți, în afară de apostoli, părăsesc cetatea. Chiar şi aşa, e nevoie de intervenție divină pentru a pune lucrurile în mişcare. Un înger îl călăuzeşte pe Filip către Gaza, unde întâlneşte un eunuc etiopian. Eunucul este, evident, un temător de Dumnezeu care merge spre Ierusalim. Printr-o întâmplare „norocoasă", el tocmai citea o pagină din profetul Isaia cu privire la slujitorul suferind al lui Dumnezeu. Profitând de această oportunitate, Filip îi tâlcuieşte aceste versete, aplicându-le la Isus. Convins, eunucul cere botezul. Filip se conformează, dar apoi este răpit de Duhul Domnului, ajungând într-un final în Cezareea.[12]

Două capitole după aceasta, în cazul centurionului roman Cornelius sunt necesare şi mai multe intervenții divine. Îşi fac apariția îngeri pentru a transmite porunci cereşti. Petru, căzând într-o transă extatică, are o misterioasă viziune a unor animale „necurate", iar un glas din cer îi dă poruncă „să se ridice şi să mănânce". Şovăitorul apostol rămâne încremenit în indecizie, ori poate doar copleşit. Pe scurt, Petru are nevoie de numeroase îndemnuri cereşti înainte de a consimți să-l boteze pe piosul centurion temător de Dumnezeu, laolaltă cu toată casa lui. Duhul dumnezeiesc trebuie să îl îmboldească neîncetat pentru asta.[13]

Faptele ne prezintă felul în care numărul aderenților a crescut din ce în ce mai mult, pe măsură ce mişcarea se extindea. După aceste episoade (cel cu Petru la Cezareea şi cel cu ceilalți apostoli din diaspora), Luca relatează discuția tensionată din Ierusalim cu privire la circumcizia prozeliților. Oare aceşti bărbați trebuie să se alăture comunității adepților lui Isus ca neevrei foşti păgâni, sau li se cere o convertire formală, şi atunci vor trebui circumcişi? Ceea ce vrea să accentueze Luca este tocmai că aceşti membri neevrei, cărora Luca le trece delicat cu vederea păgânismul activ anterior întâlnirii lor cu Evanghelia, par să

posede Duhul Sfânt. Adepții neevrei ai lui Cristos, asemenea compatrioților evrei, pot săvârşi acțiuni harismatice. Harismele aveau rolul de a le valida statutul.[14]

Pe măsură ce Faptele împing mişcarea mai profund în diaspora, lucrurile încep să se schimbe la Ierusalim, după cum observă Luca. Conducerea comunității de acasă trece de la Petru, care pleacă în misiune, la Iacob, fratele lui Isus. Spre deosebire de Petru, (aparent) el rămâne mereu în Ierusalim. Epistolele lui Pavel, mult mai devreme decât Faptele, par să facă aluzie la această schimbare de lider, de la Petru la Iacob, cândva între anii 30 şi 40 d.Cr. La Galateni 1:18-19, Pavel îl menționează pe Petru înainte de Iacob, dar atunci când vorbeşte despre a doua sa călătorie la Ierusalim, istorisită pe scurt în Galateni 2:9, Pavel dă numele lui Iacob când e să îi numească pe „stâlpii" comunității.

În ciuda acestor schimbări şi strămutări, comunitatea din Ierusalim pare să fi rămas centrul nervos al mişcării. Nu pare foarte probabil – având ca dovadă doar epistolele lui Pavel – că această comunitate ar fi avut autoritatea de a impune vreo decizie diasporei cu privire la efortul ei misionar. Misiuni diverse şi nelipsite de controverse au caracterizat mişcarea în primul veac, mai ales – după cum aflăm din Galateni – cu privire la chestiunea dacă adepții de sex masculin trebuie să fie circumcişi.

Pavel se plânge plin de amărăciune de aceşti colegi apostolici, care au viziuni diferite de ale sale cu privire la neevrei. Îi înfierează în multe locuri ca pe „frați mincinoşi" sau „fățarnici". Sunt „câini", „lucrători ai fărădelegii" şi „cei care îşi taie carnea". Pavel îi numeşte „superapostoli" (spus cu un sarcasm muşcător), „trufaşi", „apostoli mincinoşi", „lucrători ai înşelăciunii" şi „slujitori ai lui Satan". Pe scurt, misiunea în diaspora de la jumătatea veacului I d.Cr., în special în ce priveşte primirea de neevrei, ar fi fost mult mai

puțin divizată în facțiuni şi fracturată dacă Ierusalimul ar fi avut autoritatea de a impune una sau alta. Calmul conciliu zugrăvit de Luca la Fapte 15 reprezintă mai mult o dorință decât o realitate.[15]

Pavel pare să se refere la o versiune a aceluiaşi conciliu la Galateni 2, când, „la patrusprezece ani" după prima sa călătorie, a revenit la Ierusalim pentru a se consulta cu Iacob, Petru şi Ioan. El nu spune mai mult, din păcate, decât că a făcut tot ce a făcut în urma unor „revelații". Dar ce anume i s-a revelat? De ce a avut loc consultarea? Nu avem nici o idee. Analizând descrierea făcută de Pavel acestei întâlniri – care a avut loc devreme, probabil prin anul 49 sau 50 d.Cr. –, iată care este problema sa: dacă neevreii foşti păgâni din Galatia, acum membri ai mişcării (suntem în anul 50), trebuie să primească sau nu circumcizia ca prozeliți. Acesta este mobilul epistolei lui Pavel: neevreii săi din Galatia se orientau către o „altă evanghelie", cu alte cuvinte îi ascultau pe alți misionari creştini, şi nu pe Pavel, misionari care propovăduiau o astfel de circumcizie. Pavel spune „acum" că „aceşti trei stâlpi" l-au sprijinit, cu ceva vreme în urmă, la Ierusalim, cu toată opoziția „fraților mincinoşi".

Suntem nevoiți să speculăm despre subiectul acestei disensiuni care a avut loc în fața „stâlpilor", pentru că Pavel nu ne spune. Mai mult, la ceva vreme după întâlnirea de la Ierusalim, Pavel prezintă o ceartă dintre el şi Petru la Antiohia. Fumul retoricii înfierbântate se înalță vertiginos. În Antiohia, neînțelegerea pare să fi fost generată de chestiunea meselor luate în comunitate. Adunările ar trebui să aibă loc doar în casele evreieşti, sau şi în cele neevreieşti? Pavel pare să lase să se înțeleagă că era în dezbatere şi chestiunea circumciziei la Antiohia. Apoi atenția lui Pavel se mută în altă parte: obiectul principal al furiei sale este comunitatea sa, nu prea loială, de neevrei din Galatia.[16]

Retorica toxică a lui Pavel din Galateni este atât de puternică, încât până şi astăzi afectează şi distorsionează reconstrucţiile critice moderne ale decadelor de început a ceea ce va deveni, în cele din urmă, Creştinătatea. Libertate, har, viaţă: acestea descriu atât misiunea „liberă de Lege" a lui Pavel, cât şi mesajul său, precum şi creştinismul în general. Robie, fapte, carne, moarte, Lege: acestea rezumă mesajul „iudaizant" al oponenţilor lui Pavel care susţineau circumcizia şi, prin extensie, iudaismul în general. Dar, după cum am văzut deja, misiunea la neevrei nu a cerut niciodată circumcizia. În această privinţă, a fost „liberă de Lege" încă de la început. Şi, precum am văzut, misiunea la neevrei a presupus mereu adorarea exclusivă a Dumnezeului lui Israel şi interdicţia aducerii de sacrificii înaintea idolilor altor divinităţi. În această privinţă, a fost o evanghelie „iudaizantă" încă de la început, insistând pe un comportament public pe care Pavel însuşi îl cerea neevreilor săi. Fără alţi zei şi fără idoli – primele două porunci din Cele Zece ale iudaismului –, reprezentau condiţiile *sine qua non* pentru toţi neevreii care se alăturau acestei mişcări. În această privinţă, chiar evanghelia lui Pavel nu a fost niciodată perfect „liberă".

Pavel şi Faptele Apostolilor sunt de acord asupra unui singur punct. La jumătatea veacului I, la mai bine de 20 de ani după începutul misiunilor de după răstignire, chestiunea dacă neiudeii ex-păgâni trebuie să se convertească formal la creştinism a devenit una spinoasă pentru comunităţile adepţilor lui Isus, atât în cele din Ierusalim, cât şi, mai ales, în cele din diaspora, unde problema avea consecinţe sociale imediate. De ce a devenit asta o chestiune atât de stringentă? Din cauza creşterii instabilităţii sociale generate de „neevreii eshatologici" în cetăţile lor, şi mai ales în sinagogile dinăuntrul acestora. Zeii se mâniau uşor. Prezenţa în aceste cetăţi din diaspora a

păgânilor ex-păgâni, care refuzau să arate respect propriilor zei, era percepută ca o provocare deschisă atât de alți păgâni, cât şi – lucru înfricoşător – de către zeii înşişi.

Oare aceasta să fi fost, în contextul plin de confuzie al diasporei, singura problemă cu care se confruntau comunitățile adepților lui Cristos? Da şi nu. Cea mai mare problemă era că Sfârşitul lumii se tot încăpățâna să nu sosească. Toate aceste probleme – diversitatea crescândă şi conflictuală a mişcării, instabilitatea socială a mişcării din diaspora, continua luptă dintre variatele tipuri de misiuni – izvorau din această singură şi irezolvabilă problemă. Toate aceste complexe confruntări erau simptome variate ale întârzierii sfârşitului lumii.[17]

Prezentarea de mai târziu din capitolul al cincisprezecelea din Fapte, a lui Luca, nu face decât să cosmetizeze toate aceste probleme. Dacă nu am avea la dispoziție epistolele lui Pavel, nu am şti câtă dezbinare au provocat aceste lucruri. În acest capitol al Faptelor, membrii farisei ai comunității propun ca adepților lui Isus proveniți dintre neevrei să li se ceară convertirea la iudaism. Apostolii şi bătrânii se adună să cântărească bine situația. Petru se înfățişează pe sine ca apostolul neevreilor prin excelență. El aduce argumente serioase împotriva poziției fariseice. Iacob preia apoi ştafeta. El argumentează la fel de solid împotriva poziției fariseice, citând diverse autorități profetice, precum Amos, Ieremia şi Isaia. Iacob nu doar că susține, ci şi consolidează poziția lui Petru. El mai sugerează conciliului să scrie adepților lui Cristos, sfătuindu-i să se „înfrâneze de la întinarea idolilor, de la desfrânare, de la cele sugrumate şi de la sânge”. Scrisoarea enciclică porneşte către diaspora, informând comunitățile din diaspora despre decizia conciliului. Zumzetul placid al birocrației ecleziastice de la Luca stă în contrast cu discordia evidentă din epistolele lui Pavel. Furia vie şi insultele necontrolate ale lui Pavel fac să dispară

spusele lui Luca că în primul veac nu a existat vreo „politică față de neevrei” care să fie unică, cu atât mai puțin una care să fi prevalat.

În acest caz, ce valoare istorică mai au descrierile făcute de Luca primei comunități din Ierusalim? Capitolul 6 din Fapte ne înfățișează un grup organizat de văduve întreținute de contribuția zilnică a comunității şi şapte iudei vorbitori de limbă greacă, conduşi de Ştefan, care funcționează drept ceea ce noi am numi diaconi. Fapte 15:2 introduce pe „bătrâni”, care au un rol însemnat în conceperea politicii ecleziastice, precum şi în comunicarea acesteia. Toate aceste forme de instituționalizare stabilă – văduve, „diaconi”, bătrâni cu autoritate, politici coordonate – par preluate chiar din epoca lui Luca, din veacul al II-lea d.Cr., când, după cum ştim din alte surse, unele comunități din diaspora erau într-adevăr organizate astfel. Pentru uşor confuza şi harismatica obşte din Ierusalim, astfel de forme stabile de organizare socială par anacronice.[18]

De asemenea, din diverse motive, este dificil să-l credem pe Luca în ce priveşte existența unei schisme între evreii vorbitori de greacă din Ierusalim („eleniştii”), reprezentați în primul rând de Ştefan, şi vorbitorii de aramaică („iudeii”). Schisma prefațează criptic „marea prigoană”, în care adepții lui Cristos vorbitori de greacă părăsesc oraşul, în vreme ce vorbitorii de aramaică rămân. Această „prigoană” îi serveşte lui Luca drept rampă de lansare a următoarei faze a mişcării, misiunea la diaspora iudaică şi, prin extensie, la păgânii din diaspora. Oare Luca transmite o informație moştenită, poate chiar istorică? Sau sunt simple ficțiuni ale sale, dezvoltate pentru a propulsa acțiunea? Diferite comentarii oferă diferite răspunsuri. Nu am un răspuns cert.[19]

Ceea ce ştim acum, grație unei inscripții greceşti dintr-o sinagogă din Ierusalim (datată în veacul I î.Cr.), este că evrei

din diaspora de limbă greacă s-au strămutat în Ierusalim şi au format aici o comunitate. Foarte probabil că şi adepţii lui Isus care locuiau în Ierusalim şi-au recrutat membri din această grupare. Şi, deja la câţiva ani după răstignire, câţiva apostoli au întemeiat o adunare în cadrul comunităţii sinagogale din Damasc. Pavel i-a „prigonit”, înainte de a-şi primi chemarea (poate chiar în jurul lui 33 d.Cr.?). După trei ani, a mers la Ierusalim, pentru prima oară (contrar celor spuse în Fapte), pentru a-i vedea pe Petru şi Iacob. Din nefericire pentru noi, oricât am scruta scrisul lui Pavel pentru a înţelege sensul acestor plecări şi veniri, nu putem afla despre ce au vorbit Petru şi Iacob cu Pavel.[20]

Ceea ce rezultă cu limpezime din Galateni este faptul că oameni care făceau parte din această mişcare călătoreau în afara Ierusalimului încă de la început, la câţiva ani după răstignire. Şi o făceau pe arii foarte întinse. Emisarii primei comunităţi deja ajunseseră în diaspora. Adunarea din Ierusalim avea un statut special şi, astfel, autoritate. Dar nu se cade să exagerăm în vreun fel autoritatea ei. La urma urmei, Pavel nu se grăbea deloc să ajungă acolo. După ce a primit chemarea apostolică, a mers mai întâi în Arabia romană şi de acolo a revenit la Damasc, de unde, abia „după trei ani”[21], a mers să-i vadă pe Petru şi Iacob la Ierusalim.

Între timp, noul Imperiu Roman se consolida lent. După lupta încununată de succes a lui Octavianus în războiul civil împotriva lui Antonius şi Cleopatra, în 31 î.Cr., dinastia iulio-claudiană şi-a început domnia. Binecuvântat cu geniu administrativ şi cu prudenţă politică, Octavianus, înzestrat şi cu o sănătate robustă, a devenit acum „Augustus”, bucurându-se de o uimitor de lungă domnie, de 40 de ani. Fiul său adoptiv, Tiberius, i-a urmat, domnind din anul 14 î.Cr. până în 37 d.Cr. Lui i-a succedat un alt iulio-claudian, din generaţia următoare, Gaius, numit „Caligula”. Puterea s-a concentrat în jurul familiei imperiale, iar politica s-a

stabilizat. Un anume calm – acea *Pax Romana* – s-a aşternut peste Mediterana.

Dar nu pentru mult timp. Gaius nu a avut nici perspicacitatea, nici stabilitatea mintală a predecesorilor săi imperiali. Succesiunea dinastică, cea care promitea un exercițiu regulat al puterii, din cauza caracterului imprevizibil al lui Caligula, amenința să aducă haos, mai ales în Ierusalim. Adepții lui Isus îşi găseau astfel, în anii 39-40 d.Cr., locul într-o confruntare total neanticipată, o bătălie a zeilor. Confruntarea era iminentă, pentru că împăratul Caligula a sfidat puterea lui IHWH. Un cult străin, a cerut împăratul, urma să fie introdus în Templul din Ierusalim. Urâciunea apocaliptică se grăbea să ajungă de la Antiohia, pe drumul de coastă, la Ierusalim, până pe muntele sfânt al Domnului.

CHIPUL LUI DUMNEZEU ŞI FIUL OMULUI

Politeismul intrinsec vechiului „monoteism” este un concept dificil de înțeles pentru moderni. Nu mai puțin dificil de priceput este şi faptul că unele ființe omeneşti ieşite din comun erau considerate zei (cu emfază, în cazul împăraților romani).

Uneori, invocarea divinității unui om putea trimite la o descendență divină. Zeii greci şi romani erau recunoscuți pentru multele relații sexuale pe care le avuseseră cu parteneri omeneşti, iar progeniturile rezultate de aici au format dinastii politice importante. Alexandru cel Mare pretindea că descinde din Heracles[9], la fel ca familia

[9] Alexandru pretindea că este nu atât descendentul lui Heracles, cât emulul său, inclusiv în ce priveşte ascendența divină, din moment ce Alexandru s-a văzut pe sine – şi i-a obligat şi pe ceilalți să îl imite – drept fiu al lui Zeus. Heracles era şi el fiul lui Zeus, ca şi Dionysos, zeul din

generalului-succesor, Ptolemeu. Seleucizii, urmaşii acelui general al lui Alexandru care a domnit în Siria, pretindeau că se trag din zeul Apollo. Iulius Caesar şi familia Iulia, prin Eneas, se înrudeau cu zeiţa Venus, o legătură care va contribui decisiv la divinizarea lui Caesar. Divinitatea lui Caesar a pregătit terenul pentru apoteoza fiului său adoptiv, Octavianus, viitorul Caesar Augustus, proclamat în toate inscripţiile din imperiu ca „zeu şi fiu de zeu”[22].

Uneori, divinizarea unui om avea loc invocându-se intrinseci puteri divine, ceea ce romanii numeau *numen*. Ideea era legată de cultul familial şi de modurile în care spiritul protector sau *genius*-ul familiei (ginţii) – în latină *gens* – era concentrat în special în persoana tatălui familiei. Poziţionându-se ca „tatăl” Imperiului, Augustus a încurajat un nou comportament cultic, atât privat, cât şi public. El accepta onoruri de cult, ele însele fiind un semn al divinităţii, pe care supuşii săi le aduceau *numen*-ului său imperial. Şi, de vreme ce el nu putea fi pretutindeni, imaginea lui era. Busturi şi statui colosale ale lui Augustus au proliferat în tot imperiul. În faţa acestora erau aduse ofrande. Asemenea templelor, acestea aveau drept de azil şi erau înzestrate cu putere numinoasă. A te împotrivi împăratului însemna astfel o ofensă religioasă, nu o simplă crimă, ci un veritabil sacrilegiu. Împăratul aflat în viaţă, graţie adaptărilor făcute de Augustus, precum şi în urma adoptării unui astfel de cult familial cu practici consacrate ca imaginile dedicate, tămâie, prinoase, zile de sărbătoare şi servicii liturgice, a devenit deja zeu.

Irod cel Mare, ctitorul frumosului Templu din Ierusalim, a ridicat temple şi în cinstea zeului imperial Augustus, deşi

---

care pretindeau a se trage, uneori, Ptolemeii. Chestiunea cultului regal în epoca elenistică nu este nici pe deplin înţeleasă azi, nici îndeajuns discutată (n. red.).

nu în arealul iudaic. Cezareea se mândrea cu un astfel de templu, Sebastia[10], Samaria cu un altul, iar Cezareea Philippi avea şi ea un templu. Era o mişcare de bun-simţ politic. Roma nu impusese cultul imperial în provinciile sale. Provinciile însele cereau direct de la împărat permisiunea de a stabili cultul împăratului în cetăţile lor. Bogaţii patroni locali subvenţionau costurile cultului, care erau considerabile. Cultul local al îndepărtatului împărat trebuia să finanţeze Templul şi podoabele sale, fiind responsabil şi pentru procurarea şi conservarea statuilor împăratului. Preoţia imperială, care, de exemplu, era dedicată slujirii ciclului anual de sărbători închinate familiei Iuliilor, număra foarte mulţi aristocraţi locali, care sponsorizau şi sacrificiile. Iulia Severa, nobila matroană şi contemporana lui Pavel care a construit sinagoga din oraşul ei natal din Asia Mică, a slujit şi ca preoteasă a cultului imperial.

Această iniţiativă îşi avea beneficiile sale. Speranţa era că stabilirea cultului imperial va atrage recunoştinţa împăratului faţă de cetate şi de provincie. Cetatea venera divinitatea împăratului; el, în schimb, îşi îndrepta privirea binevoitoare către cetate. Era o metodă complicată şi costisitoare pentru a cimenta o bună relaţie client–patron într-un clasic idiom mediteraneean. Clădind un templu pentru zeul Augustus, Irod asigura şi proteja lumea iudaică, propriul regat clientelar. În acelaşi timp, în citadela sacră a lui YHWH din Ierusalim, rugăciunile şi sacrificiile erau aduse *pentru* împărat, nu *împăratului*. Augustus, un foarte aparte temător de Dumnezeu de la distanţă, a trimis prinoase pentru aceste sacrificii.[23]

---

[10] *Sébastos*, în greacă, înseamnă Augustus. Termenul şi-a menţinut sensul şi în epoca bizantină, până la căderea Imperiului. Altfel spus, vechea Samarie nu mai exista, ea era acum „Oraşul lui Augustus” (n. red.).

Răzmeriţele antievreieşti din Alexandria din 38 d.Cr., la un an după ce a început domnia lui Gaius, au pus capăt acestei etalări publice a respectului reciproc dintre Roma şi Ierusalim. Ostilităţile interetnice dintre rezidenţii greci şi iudei ai cetăţii egiptene au erupt în violenţe pe străzile şi în sinagogile din Alexandria. După ce s-au sfârşit violenţele, două delegaţii evreieşti, una fiind condusă de Filon, şi o alta păgână, condusă de către Apion, au mers în capitala imperială pentru a-şi pleda fiecare cauza în faţa împăratului.

Apion a ajuns primul. Cu multă abilitate, l-a dus cu vorba pe Caligula. Toţi din imperiu îl venerau pe divinul împărat, a observat Apion – toţi, cu excepţia iudeilor. Iudeii singuri, dintre toţi supuşii împăratului, refuzau să-i cinstească divinitatea în felul în care ar fi trebuit să o venereze, cu alte cuvinte aducând sacrificii în faţa statuii sale.

Gândul acesta a început să îl macine pe Caligula. În clipa în care a acceptat să îl vadă pe Filon, decizia sa era deja luată. Uluindu-l pe emisarul iudeu, împăratul a spus că va corecta el însuşi această situaţie intolerabilă. Caligula va înălţa o statuie a lui Zeus-Gaius la Ierusalim, aşezând-o chiar în sanctuarul Templului. Acolo era locul unde, în orice alt templu, s-ar fi putut găsi o statuie cultuală.[24]

Gaius ştia ce face. Instruindu-şi legatul din Siria, Petronius, pentru a instala statuia, a mai ordonat ca acesta să ia împreună cu el jumătate din forţele romane din Antiohia, două din cele patru legiuni, o escortă de 10-12.000 de oameni. Împăratul se aştepta la rezistenţă din partea iudeilor. E limpede că avea de gând să utilizeze violenţa.

Pentru a ajunge de la Antiohia la Ierusalim, Petronius trebuia să străbată Galileea. Când a ajuns la destinaţie, a descoperit că drumul îi era blocat de către mari mase de

populație iudaică neînarmată – zeci de mii, susține Iosefus – , iudei, galileeni, femei, copii şi bărbați. Era un act copleşitor de rezistență pasivă. Iosefus ne spune că aceştia strigau: „măcelăreşte-ne pe noi mai întâi!”, iar apoi, „căzând cu fețele la pământ, au spus că sunt gata să fie măcelăriți”[25].

Mulțimile au rămas pe loc vreme de 40 de zile, neglijându-şi ogoarele şi refuzând să plece. Aristocrații iudei, între timp, îi făceau greutăți legatului asediat. În cele din urmă, Petronius i-a scris lui Caligula, sfătuindu-l să renunțe. Caligula i-a întors mesajul: Petronius trebuie să se sinucidă. Din fericire pentru legat, o a doua scrisoare a ajuns mai întâi, aceasta informându-l despre asasinarea împăratului. După 27 de zile, precedenta scrisoare a lui Caligula (în care i se cerea sinuciderea) a ajuns la legat. Între timp, la Roma unchiul lui Caligula, Claudius, i-a succedat pe tron. Claudius a abolit de îndată ordinele imperiale cu privire la imaginile de cult ale lui Zeus-Gaius. Iudeii masați în Galileea s-au întors la casele lor. Relațiile dintre Roma şi Ierusalim s-au liniştit încă o dată.[26]

Caligula traumatizase Ierusalimul. Într-adevăr, împăratul tulburase întreaga patrie a iudeilor şi, implicit, pe iudeii de pretutindeni. Filon, punându-şi gândurile în gura lui Petronius, a speculat că iudeii din toată lumea se vor revolta, chiar şi cei de dincolo de marginile răsăritene ale imperiului. Evreii din Babilon nu vor şovăi să se alăture celorlalți în apărarea Templului din Ierusalim împotriva cultului idolilor unui zeu roman. Pentru unii evrei, o asemenea pângărire sfidătoare era echivalentă cu sfârşitul lumii.[27]

În realitate, ştim că aşa a şi fost. Dovada se găseşte într-unul dintre izvoarele lui Luca: Marcu, cea mai timpurie evanghelie. Tentativa lui Caligula de a-şi înălța propria imagine de cult în Templul din Ierusalim i-a inspirat pe unii

dintre cei dintâi discipoli ai lui Isus să consulte profețiile din Cartea lui Daniel.

„Daniel” a vorbit despre o pângărire similară a Templului. Nu era deloc un accident. Scrisă în numele unui profet care a trăit în perioada nimicirii Templului din 586 î.Cr., această carte a fost alcătuită, în realitate, în vremea tulburărilor de la Ierusalim sub domnia lui Antioh IV al Siriei (167-164 î.Cr.). Sub Antioh, cultele elenistice au pătruns în Templul din Ierusalim – în ochii profetului, „urâciunea pustiirii”[28].

Acțiunile lui Antioh au declanşat revolta Macabeilor, care va avea succes în cele din urmă. Însă „Daniel” a scris în timpul acelor zile cumplite, când sacrilegiul pustiitor părea să aducă sfârşitul lumii. Daniel ştia că Binele va izbândi în final: Dumnezeul lui Israel va triumfa cu siguranță. Într-o viziune, Daniel l-a văzut pe Dumnezeu dăruind cuiva „ca Fiu al Omului, care venea pe norii cerului, slava şi împărăția” veşnice, precum şi stăpânirea peste toată omenirea. Însă profetul ştia că va fi mult întuneric înainte de zori – războaie şi tulburare şi „o vreme de nenorociri cum nu au mai fost”, atunci când arhanghelul Mihail se va ridica pentru a elibera poporul lui Daniel. Dar, după ce toate bătăliile vor fi fost câştigate, morții înşişi se vor ridica din morminte, drepții pentru viața veşnică, iar cei răi pentru ruşinea veşnică. Când se vor împlini aceste lucruri? îl va întreba profetul pe misteriosul său purtător de revelații. Cuvintele profeției sunt „închise şi pecetluite”, precizează acea ființă, „*până la vremea sfârşitului*”.[29]

Este vorba de o strălucită stratagemă literară a autorului din veacul al II-lea. Chiar faptul cunoaşterii profeției lui Daniel însemna că acestei cărți i s-a rupt pecetea. Cititorul profeției va „activa” profeția prin însuşi faptul citirii profeției. Prin acest act al lecturii, sfârşitul lumii va sosi, şi se va înțelege că a sosit.

Stând la Ierusalim, meditând la profeția lui Daniel; înfruntând perspectiva a două legiuni romane care instalau imaginea zeului imperial în templul zeului lor; aşteptând revenirea victoriosului lor răscumpărător mesianic – aşa erau membrii comunității lui Isus în iarna anului 40, convinşi că ştiu foarte bine cum stau lucrurile. Toate semnele se sincronizau. Inițiativa lui Caligula înlătura orice dubiu. Foarte curând, poporul său îl va vedea pe Isus revenind, pe Fiul Omului cel de la Daniel venind pe norii cerului cu putere şi slavă, adunându-şi aleşii, cârmuind națiunile, înviind morții şi întemeind Împărăția.

Calculele lor se vor dovedi însă greşite. Asasinarea lui Caligula a anulat totul. Timpul s-a scurs. Însă lectura lui Daniel făcută de comunitate a continuat să configureze şi să detalieze aşteptările cu privire la revenirea lui Isus. Putem vedea acest lucru cu claritate în Evanghelia după Marcu. Însă cred că putem recepționa câteva ecouri ale profeției lui Daniel încă din prima epistolă a lui Pavel, I Tesaloniceni, scrisă la doar câțiva ani după aceste evenimente. Morții, spune Pavel acolo, se vor trezi „din somn" şi se vor alătura comunității celor vii, „noi, cei vii, care vom fi rămas". Toți se vor înălța pentru a-l întâmpina pe Domnul „pe nori". Între timp, „arhanghelul" – probabil Mihail (Daniel 12:1) – va sufla într-o trâmbiță cerească. Atunci va avea loc bătălia finală.[30]

Pavel s-a înşelat. Generația lui a trecut, iar timpul a continuat să curgă. Dar Marcu, la scurtă vreme după anul 70, *ştia* cu certitudine că sfârşitul era cu adevărat aproape. Scriind imediat după nimicirea Templului din Ierusalim de către Roma, Marcu avea înaintea ochilor triumfătoarea armată invadatoare, cu ostaşii ei stând „unde nu se cade" – cu alte cuvinte pe ruinatul munte al Templului. Aici a fost instalat un altar pentru cultul militar. Urâciunea pustiirii revenise. Cultul zeilor străini era acum instalat pe teritoriul

Templului. Marcu ştia cum au stat lucrurile. Încă o dată, toate semnele convergeau.[31]

Marcu aşază aceste cuvinte profetice în gura lui Isus. În urma războiului din 66-73, evanghelistul îşi datează narațiunea în anii 30, în timpul ultimei săptămâni de Paşte a lui Isus în Ierusalim. În acest pasaj al Evangheliei după Marcu, Isus stă cu câțiva ucenici pe Muntele Măslinilor, privind profetic spre viitoarea devastare a cetății. Unui ucenic care se minuna de mărimea şi grandoarea dependințelor Templului, Isus cel de la Marcu îi răspunde: „«Vezi tu aceste zidiri mari? Nu va rămâne aici piatră pe piatră care să nu fie dărâmată.» Apoi a şezut pe Muntele Măslinilor în fața Templului. Şi Petru, Iacob, Ioan şi Andrei L-au întrebat deoparte: «Spune-ne când se vor întâmpla aceste lucruri şi care va fi semnul când se vor împlini toate aceste lucruri.”[32]

Isus cel de la Marcu îşi începe marele său solilocviu apocaliptic. Prevestind războaie şi zvonuri de războaie, Isus prevede venirea „multora” care vor pretinde că „Eu sunt Acela!”. El avertizează că aceşti variați pretendenți mesianici vor duce mulțimile în rătăcire. Război, cutremure, foamete: astfel de catastrofe se vor înmulți, indicând durerile facerii suferite de cosmos, naşterea sfârşitului veacurilor. Isus zugrăveşte tribulațiile pe care le vor suferi discipolii săi viitori, care vor fi bătuți în sinagogi şi azvârliți înaintea guvernatorilor. Astfel de confruntări implică un cadru din diaspora, unde Isus îşi va trimite ucenicii. „Trebuie ca Evanghelia să fie propovăduită tuturor neamurilor” mai înainte de a veni sfârşitul.[33]

Dar când va veni sfârşitul şi cum putem şti asta? Isus al lui Marcu devine tot mai precis:

> Când veți vedea *urâciunea pustiirii stând acolo unde nu se cade să fie* – cine citeşte să înțeleagă –, atunci cei ce vor fi în Iudeea să fugă la munți. [...] Pentru că în zilele acelea va fi un necaz

aşa de mare, cum n-a fost de la începutul lumii pe care a făcut-o Dumnezeu până azi şi cum nici nu va mai fi vreodată. Şi, *dacă n-ar fi scurtat* Domnul zilele acelea, nimeni n-ar scăpa, dar *le-a scurtat* din pricina celor aleşi. Dacă vă va zice cineva atunci: „Iată, Hristosul este aici" sau „Iată-L acolo", să nu-l credeți. Căci se vor scula hristoşi mincinoşi şi proroci mincinoşi. Ei vor face semne şi minuni ca să înşele, dacă ar fi cu putință, şi pe cei aleşi. Păziți-vă; iată că vi le-am spus toate dinainte.

(Marcu 13:14-23, cu sublinierile mele)

Marcu ne spune că după aceste evenimente şi numai după ele (o descriere cifrată a triumfului Romei asupra Ierusalimului pe Muntele Templului ruinat) va reveni Isus. Însă el se va întoarce ca Fiul Omului triumfător, „venind pe nori cu mare putere şi cu slavă", pentru a-şi aduna aleşii din toate colțurile lumii. „Adevărat vă spun că nu va trece neamul acesta până nu se vor împlini toate aceste lucruri." Audiența narativă a lui Isus al lui Marcu, cea care îi ascultă profeția, este aceea a anului 30. Însă evanghelistul, care vorbeşte prin el, se adresează propriei generații, undeva după anul 70. A doua generație a fost cea care a dus evanghelia în diaspora. Ei au dat mărturie despre cumplita foamete din anul 47. Ei au văzut profeții şi pretendenții mesianici care umplu paginile lui Iosefus ce descriu evenimentele de dinainte de război. Tot ei au văzut completa nimicire a cetății şi a templului. Acum, cu certitudine, vremurile erau împlinite. Credinciosul prudent rămânea însă în alertă; aştepta; privea cu atenție.[34]

Daniel a fost cel care, mai ales în capitolele 7 şi 12, i-a lăsat moştenire lui Marcu imaginea Fiului Omului victorios, venind pe norii cerului, adunând pe toți sfinții, pe care Marcu îl distribuie aici în rolul lui Isus. Aria apocaliptică a lui Marcu sună foarte livresc, de vreme ce evanghelistul se adresează fără menajamente publicului său: „cine citeşte să

înțeleagă". „Cine citeşte" ar trebui să înțeleagă că profeția lui Daniel, cea cu nimicirea Templului, este acum împlinită. Pecetea sulului a fost ruptă şi deschisă, cuvintele dezvăluite, Sfârşitul lumii a început. Acum, generația lui Marcu – generația care a fost martora dărâmării pietrelor Templului şi a sacrificiilor Romei păgâne pe muntele lui Dumnezeu – va vedea revenirea lui Isus, triumfătorul „Fiu al Omului". Când? Nu este foarte limpede, însă foarte curând. Într-adevăr, chiar „generația adulteră şi păcătoasă" a lui Isus va fi încă în viață pentru a trăi aceste evenimente. Odată ce armata romană va devora Templul lui Dumnezeu, încât nu va rămâne nici o sfântă piatră peste piatră, orologiul lui Dumnezeu va suna miezul nopții.

Armata romană a dat startul apocalipsei.

MUNTELE DE FOC

Deşi e greu de crezut, Luca nu suflă o vorbă despre tulburarea şi trauma provocat de Caligula, chiar dacă îşi localizează temporal povestirea despre comunitatea din Ierusalim tocmai la mijlocul veacului I. În schimb, ne oferă o istorie problematică despre Irod Agrippa – cârmuitor al teritoriilor bunicului său, Irod, din 41 până în 44 d.Cr. –, care ia atitudine împotriva „unora care făceau parte din adunare". Încă o dată, aceste necazuri au loc de Paşte.[35]

Decapitându-l pe Iacob, fiul lui Zevedeu, Agrippa a pus să fie arestat şi Petru. Nu ni se spune de ce. Odată ce Petru evadează în chip miraculos (ajutat de un înger), Agrippa îl execută şi pe nefericitul gardian. Câteva versete mai departe, supuşii fenicieni ai lui Agrippa, aflați la Cezareea, îl salută ca pe o ființă divină. „Acesta este glasul unui zeu, nu al unui om", proclamă ei. Agrippa se îmbolnăveşte pe loc. Curând după aceasta, moare, lovit de „un înger al

Domnului". Sfârşitul lui Agrippa pare să fie prezentat ca o moarte adusă de păcatele lui Caligula. Însă Luca nu spune nimic despre iniţiativa împăratului în sine.[36]

Faptele Apostolilor vor menţiona ocazional Împărăţia lui Dumnezeu, dar nu ca pe un eveniment spectaculos care ar implica schimbări istorice şi cosmice. Faptul este în acord cu discursul aducător de calm de la Luca în faţa tradiţiilor apocaliptice pe care le-a moştenit. În capitolul 21 al Evangheliei sale, acolo unde îl rescrie pe Marcu 13, Luca nuanţează aşteptările lui Marcu cu privire la sfârşitul lumii, care este iminent, renunţând cu totul la afirmaţia acestuia cum că „zilele s-au scurtat deja" de la Domnul. La urma urmei, Luca scrie la începutul veacului al II-lea, ştiind lucruri pe care Marcu nu le ştia. Nimicirea Templului din anul 70 nu a fost, aşa cum pretindea Marcu, „semnul că toate aceste lucruri urmează să se împlinească".[37]

Mai mult, Luca renunţă şi la referinţa de la profetul Daniel privind „urâciunea pustiirii", cu avertismentul ei uluitor către „cel care citeşte" să înţeleagă că sigiliul profeţiei a fost desfăcut. În locul acesteia, Luca inserează descrierea unui asediu militar roman – o aluzie limpede la nimicirea cetăţii, dar fără caracterul apocaliptic alarmant de la Marcu. Tribulaţiile Ierusalimului sunt sociale şi militare, nu cosmice şi eshatologice. Pentru Marcu, epoca sa tulburată este cea care zămisleşte sfârşitul lumii. Nu însă şi pentru Luca. Acesta din urmă nu vede epoca sa ca pe un sfârşit al istoriei.[38]

Pentru a înţelege mai bine ceea ce a trăit comunitatea din Ierusalim în cei 40 de ani care îi mai rămăseseră – proliferarea unor Mesia „mincinoşi", a unor profeţi „mincinoşi", războaie, zvonuri de războaie şi prigoane, pe care Isus cel de la Marcu le proroceşte pentru contemporanii săi –, trebuie să revenim la Iosefus, contemporanul ierusalimitean al evangheliştilor. Reluăm astfel povestirea

noastră de acolo de unde ne-am oprit, la vidul de putere creat după moartea lui Irod cel Mare în anul 4 î.Cr., precum şi la oamenii care se vor lupta să îl umple.

*

Irod l-a numit pe fiul său Arhelau moştenitor în Iudeea. Arhelau a trebuit să părăsească repede Ierusalimul şi să meargă la Roma, după primul său Paşte după preluarea puterii, care a fost gestionat dezastruos, să îşi recâştige moştenirea prin ratificare imperială. Alţi oameni ambiţioşi, rămaşi la faţa locului, s-au luat la întrecere pentru a ajunge stăpâni în cursul absenţei sale. Cum de credeau aceştia că vor avea sorţi de izbândă? Numai Arhelau avea o şansă pentru a primi aprobarea lui Augustus. Ambiţia acestor pretendenţi era profund nerealistă, şi totuşi ei au acţionat şi au câştigat mulţi adepţi. Pregătindu-se să se revolte împotriva lui Arhelau, aceşti oameni se pregăteau să lupte şi împotriva Romei.

Iosefus i-a identificat pe câţiva dintre aceşti provocatori, iar ei proveneau din diverse clase sociale. Un anume Iuda avea o genealogie revoluţionară. Era fiul lui Ezechia, un arhi-*lestés*, cu alte cuvinte, un şef al briganzilor, al membrilor insurecţiei. Adunându-şi adepţii în Galileea, Iuda a invadat şi a jefuit palate ale lui Irod. Între timp, „Simon, un sclav al regelui Herodes, bărbat chipeş, încrezător în mărimea şi puterea trupului său, a vrut să ajungă rege. Dornic să tragă foloase de pe urma vremurilor nesigure, a cutezat să-şi pună singur diadema, a strâns în jurul lui o mulţime de aventurieri şi a fost proclamat rege de smintita lor ceată, socotind că era demn să domnească”.

Un rebel şi un sclav. Şi, în cele din urmă, un păstor, pentru că un anume Athronges a intrat şi el în luptă. Acest Athronges, precizează Iosefus cu o grimasă, era un „bărbat fără o obârşie ilustră, lipsit şi de virtute, şi de averi, simplu

cioban, neînsemnat în toate privințele, fălindu-se numai cu vigoarea trupului şi cu tăria brațelor lui. [...]. Avea patru frați, ei înşişi înalți la statură şi cu mâinile atât de atrase de samavolnicii, încât păreau anume făcuți să-i netezească drumul spre domnie". Aceştia l-au ajutat, însă doar Athronges a pretins coroana. Snobismul aristocratic al lui Iosefus iese aici la iveală. Cine era acest Athronges, un simplu păstor, de cuteza să pretindă coroana regală? Un adept al acestuia ar fi dat un răspuns simplu: un nou David![39]

Aceşti oameni şi numeroşii lor adepți au fost puşi la respect de trupele romane chemate de la Antiohia sau de Arhelau însuşi. Iosefus îi numeşte pe aceşti uzurpatori „regi", iar pe adepții lor, *lestaí*, briganzi sau membri ai unei insurecții ori revoluționari. Este vorba despre acelaşi termen care apare atât de frecvent în relatările evanghelice despre arestarea şi execuția lui Isus. Iosefus îi acuză pe aceşti şefi de „dorința de a pune mâna pe coroană" sau, cum spune el în greceşte, „diadema"[11], precum şi de năzuința „de a [...] fi regi", dar şi de a fi recunoscuți ca „regi" de către adepții lor.[40]

---

[11] În lumea greco-macedoneană (şi, prin extensie, şi în cea romană), însemnul regal *par excellence* era diadema, foarte probabil vopsită cu purpură. Coroana, de obicei radială, apare sporadic şi ea pe monedele regilor lagizi ori seleucizi, dar sensurile ei originare par a fi mai degrabă religioase (regele ca replică a lui Helios, soarele) decât regale. Coroana va deveni semn al puterii monarhice abia în Antichitatea romană târzie, import din lumea iraniană, unde domnea dinastia sasanizilor, în permanentă rivalitate cu Cezarii şi Augustii care domneau la Roma (şi care s-au ferit să poarte diadema, însemn al regalității, o idee abhorată de orice roman). Aceeaşi semnificație o are şi cununa de spini pusă pe capul lui Isus, referința fiind nu la o coroană, care nu însemna mai nimic, ci la diademă, care desemna regalitatea (n. red.).

Iosefus vorbeşte în acelaşi fel de acei lideri evrei populari care s-au remarcat în anii dinaintea războiului împotriva Romei din anii 60, acea perioadă incertă de la finele domniei lui Nero. Nero, ultimul împărat iulio-claudian, a domnit de la moartea lui Claudius în 54 d.Cr. până în anul 68. Apoi, de vreme ce Nero nu avea un succesor dinastic legitim, la Roma au izbucnit războaie civile, şi numeroşi pretendenți îşi disputau puterea supremă.

Puternicii Iudeii au profitat de aceste confuzii şi au început, la rândul lor, o luptă pentru putere. Iosefus îl numeşte pe Ioan din Giscala, care a încercat să instituie o „monarhie". Ioan, mai adaugă Iosefus, s-a purtat ca un „tiran". Un alt lider, Menachem, era fiul lui Iuda Galileeanul, omul care a condus răscoala împotriva impozitelor impuse de Roma în 6 d.Cr. Menachem şi-a arogat prerogative regale şi a fost aclamat în Ierusalim ca „rege". Dar în realitate, spune Iosefus, Menachem nu a fost altceva decât un *lestés* şi un tiran. Un alt lider popular, Simon bar Giora, şi-a adunat propriii partizani, care l-au aclamat „rege". Romanii s-au folosit de ambițiile lui Simon: el a supraviețuit asediului Ierusalimului pentru a fi mai apoi executat în mod ceremonial la Roma, în cadrul celebrării triumfului noii dinastii flaviene asupra Iudeii.[41]

De ce nu îi prezintă Iosefus pe aceşti variați „regi ai iudeilor" nicăieri ca pe nişte pretendenți mesianici şi nici nu se referă astfel la ei în mod explicit? Văzut din perspectiva istorică postcreştină, termenul „Mesia" – *Christós* în greaca lui Iosefus – poate părea prea „religios" pentru a-l atribui acestor puternici ai zilei, eminamente lideri politici, militari şi rebeli. Acțiunile lor erau pragmatice. Ei erau preocupați să ia puterea şi să instaureze împărăția lor, nu pe cea a lui Dumnezeu. Faptele lor erau dictate de Oportunitate, nu de Scripturi.

Şi totuşi Iosefus se referă la aceşti numeroşi „regi ai iudeilor” ca şi cum ar fi fost, fiecare, un „Mesia”. Dar el face acest lucru transpunând retorica mesianică iudaică în idiomul politic greco-roman. „Luarea unei diademe” *funcționează* în limba greacă exact ca „ungerea” în ebraică: „asumare a puterii politice”. „Tiran” este o afirmație morală şi politică negativă, însă denotă puterea monarhică, iar termenul „Mesia” face acelaşi lucru în limbajul Scripturii. Dacă am traduce greaca lui Iosefus în limba sa iudaică nativă, am vedea mai limpede coordonatele mesianice ale acestor „regi” înfrânți, ca Ioan din Giscala, Menachem, fiul lui Iuda, ori Simon bar Giora. În greacă, Iosefus îi ia în derâdere pe aceşti pretendenți regali, însă pentru adepții lor iudei ei chiar au fost Mesia.[42]

Mai mult, Scripturile au influențat programul politic al multora dintre aceşti puternici ai zilei, după cum însuşi Iosefus precizează spre finele relatării sale: „Dar ceea ce i-a îndemnat mai ales să-şi dezlănțuie războiul a fost o profeție echivocă, păstrată tot în scripturile lor sacre, cum că în acest răstimp cineva din țara lor va deveni stăpânul lumii. Iudeii au crezut că acela va fi neamul lor şi mulți dintre înțelepții lor au dat o interpretare greşită prezicerii. Oracolul divin avea în vedere întronarea lui Vespasianus, care a fost proclamat împărat tocmai în Iudeea.”[43]

Cu doar zece ani mai înainte, Pavel, privind la profetul Isaia, s-a aventurat într-o interpretare similară celei pe care Iosefus, curând după 70, o va dezaproba cu atâta fermitate. „O mlădiță va veni din rădăcina lui Isai”, îi spune Pavel cu multă încredere comunității din Roma, iar „acesta se va ridica să cârmuiască neamurile”. Pavel vorbea greaca „iudaică” a lui Isaia din Septuaginta. Dacă ar fi vorbit greaca politică a lui Iosefus din *Războiul iudeilor*, ar fi utilizat şi el limbajul diademelor şi al regilor. Pavel vestea cu încredere

apropierea venirii regelui Mesia, Domnul națiunilor neevreieşti, davidicul *christós*.[44]

Ecouri ale acestor profeții mesianice, în contextul războaielor cu Roma, se regăsesc în operele a doi istorici romani de mai târziu, Tacitus şi Suetonius. Scriind despre război la începutul veacului al II-lea, Tacitus observă că dintre aceia prinşi în Ierusalim „majoritatea erau convinşi de adevărurile conținute în scrierile străvechi ale preoților, şi anume că în aceste timpuri Orientul va deveni prevalent, iar oameni porniți din Iudeea vor stăpâni lumea". Contemporanul lui Tacitus, Suetonius, vorbeşte în mod similar atunci când prezintă ascensiunea lui Vespasian la putere: „În tot Orientul se răspândise o veche şi statornică credință că destinul hotărâse imperiul lumii pentru oameni proveniți din Iudeea în această epocă". A fost această „veche şi statornică credință" – aşa cum caracterizează Suetonius profeția iudaică – care a inspirat şi a încurajat poporul să se răscoale.[45]

Toți cei trei istorici, Iosefus, Tacitus şi Suetonius, consideră că profețiile iudaice erau adevărate. Interpretarea populară iudaică a acelor profeții era însă cea eronată. Cârmuitorul care se va ridica dinspre Răsărit „la vremea sa" nu era Mesia. Era noul împărat Vespasian. Acesta din urmă era generalul căruia Nero îi încredințase reprimarea rebeliunii evreieşti, care izbucnise în 66 d.Cr. La finele anului celor patru împărați, după tumultul care a urmat morții lui Nero din 68, Vespasian s-a dovedit câştigător. Trupele sale l-au declarat cârmuitor suprem pe când se afla încă în Iudeea.

Ceea ce trebuie precizat aici este că „rebelii aveau şi ei exegeza lor, prin care îşi justificau acțiunile". Iosefus, scriind istoria războiului, inițial în aramaică, nu şi-a tradus doar cuvintele în limba greacă. A tradus şi concepte. Modelul său literar a fost Tucidide. Pentru scopurile proiectului conceput

de Iosefus, un grec ce purta o „diademă” – vechiul simbol al autorității – era echivalentul funcțional al unui iudeu „uns”.[46]

Limba greacă surprinde dimensiunea puterii militare şi politice care este un aspect al termenului „uns”, deşi „diadema”, evident, nu are rezonanță scripturară şi nici, mai ales, davidică. Însă scurta notă a lui Iosefus, din istoria sa, despre „oracolul” biblic o restaurează imperceptibil. Motivațiile religioase şi politice, combinate cu surpriza circumstanțelor încurajatoare (vidul de putere de după moartea lui Irod, instabilitatea profundă a tânărului imperiu, manifestată în criza de putere politică din primii ani ai războiului) – toate s-au amestecat aici. Într-adevăr, în cazul acestor Mesia şi al adepților acestora, politica şi profeția se consolidau reciproc. Pe scurt, adepții lui Isus din Ierusalim nu erau singurii iudei care consultau vechile profeții pentru a înțelege semnele vremurilor şi a afla când îşi va face apariția Mesia, sau, din perspectiva comunității timpurii din Ierusalim, când va reveni.

Profeții în viață – adeseori dezavuați de Iosefus ca „vrăjitori” sau „impostori” – au continuat şi ei să consulte Scriptura. În jurul anului 40, Teudas, un lider inspirat, şi-a luat adepții – „cea mai bună parte a mulțimii, ne spune Iosefus – şi i-a dus dincolo de râul Iordan. Le-a făgăduit că va despărți apele în acel loc. Înainte de a putea săvârşi miracolul, trupele romane i-au măcelărit pe toți. În anii următori, s-au ridicat mai mulți profeți, pe care Iosefus îi numeşte „vrăjitori şi impostori”. Aceşti oameni au tulburat Ierusalimul cu „schimbări revoluționare”, pretinzând în mod fals că sunt inspirați de Dumnezeu. Au atras de partea lor mari mulțimi, pe care le-au dus în deşert pentru a primi de la Dumnezeu „chezăşia izbăvirii”. Un alt profet, un evreu din Egipt, cam în aceeaşi perioadă, a adunat mulți adepți şi a mărşăluit cu ei spre Ierusalim. El făgăduia tuturor că

zidurile cetății se vor prăvăli în fața lui. Din nou, aceşti vizionari au eşuat. Intervenția în forță a Romei le-a pus capăt ambițiilor. Dar unii dintre ei au făcut suficient zgomot, încât şi-au găsit locul în cartea Faptelor Apostolilor.[47]

Vechile scrieri au consemnat aceste acte de forță. Toate miracolele promise reiterau de fapt episoade biblice din istoria fondatoare a lui Israel. Împărțirea de către Teudas a apelor Iordanului trimite atât la Moise călăuzind Israelul prin Marea Roşie, cât şi la Iosua conducând cele douăsprezece triburi peste Iordan către pământul făgăduinței. De fapt, a merge în deşert pentru a căuta izbăvirea recapitula eliberarea din Egipt şi primirea Torei pe muntele Sinai. Dărâmarea miraculoasă a zidurilor Ierusalimului reamintea de căderea zidurilor Ierihonului, la intrarea lui Iosua în țara făgăduită. Punând astfel în scenă momente-cheie ale naşterii națiunii, aceşti profeți anunțau apropierea eshatologică a răscumpărării finale. Faptul că luau drept temei miracolul biblic ne spune ceva şi despre marele număr al adepților lor. Autoritatea scripturară nu doar că le scotea în relief mesajul, dar şi consolida speranțele şi convingerile celor care îi urmau.[48]

Aceşti profeți nu erau, asemenea regilor-bandiți, conducătorii unor mase înarmate care atacau facilitățile romane. Ei se adresau speranței religioase, nu visurilor militanților adepți ai insurecției. Cei care li se alăturau – Iosefus subliniază mereu numărul lor – erau neînarmați. Cu toate acestea, trupele romane i-au măcelărit. Prefecții Iudeii şi procuratorii nu priveau cu ochi buni masele de oameni care se adunau în jurul unor profeți harismatici, aşteptând miracole. O mulțime exaltată şi entuziastă putea fi uşor împinsă către revoltă. Amintindu-şi de soarta lui Ioan Botezătorul, cârmuitorii iudei simțeau şi ei la fel ca romanii.[49]

Mai demult, la Paştele din anul 30, la Ierusalim, Pilat îşi făcuse aceleaşi socoteli despre Isus. Nici un insurgent înarmat nu-l urmase din Nazaret, după cum Pilat ştia foarte bine. Mărimea şi entuziasmul mulţimii care se îngrămădea în jurul lui la acel Paşte au fost cele care au hotărât soarta lui Isus.

*

Istoria lui Luca din Fapte continuă în diaspora şi rămâne acolo, urmându-l pe Pavel dintr-o comunitate sinagogală în alta. Luca îl readuce pe Pavel la Ierusalim doar în capitolul 21, spre finele istorisirii. Îi pregăteşte întoarcerea printr-o profeţie semnificativă: evreii din Ierusalim îl vor lega pe Pavel şi îl vor da în mâinile neamurilor. Fără să se descurajeze, Pavel pleacă din Cezareea, compărând în faţa lui Iacob şi „a tuturor bătrânilor”.[50]

Mulţumiţi de felul în care decurge misiunea lui Pavel, aceşti oameni îl pun în gardă. Adepţii lui Cristos care ţineau Legea („multe mii”) au auzit zvonuri îngrijorătoare despre faptul că Pavel îi învăţa pe evreii din diaspora: „să se lepede de Moise, [...] să nu-şi taie copiii împrejur şi să nu trăiască potrivit cu obiceiurile”. Pentru a potoli aceste zvonuri, Pavel săvârşeşte câteva ritualuri de la Templu, unde, fără să vrea, provoacă o răzmeriţă. Alţi evrei îl acuză, pe nedrept, că a adus eleni în Templu, probabil trecând peste hotarul care despărţea spaţiul rezervat lor de curtea femeilor. Pus sub custodie protectivă, Pavel intră în sistemul judiciar roman, fiind audiat în faţa procuratorului Felix şi a altor notabili, până când, în cele din urmă, ajunge la Roma. Luca le oferă cititorilor săi posibilitatea de a arunca o ultimă privire asupra comunităţii din Ierusalim când Tertullus se referă la el ca la unul din „secta nazarenilor”.[51]

Pentru mai multe detalii despre Iacob, trebuie să ne întoarcem spre Iosefus. În *Antichităţile iudaice*, el ne

relatează pe scurt că marele preot Ananus – pe care Iosefus îl consideră atât repezit şi arogant, cât şi aspru ca un saducheu în judecăţile sale – a convocat un Sinedriu. Ananus „a convocat Sinedriul la judecată şi l-a adus în faţa lui pe fratele lui Isus, denumit Cristos (el se chema Iacob), împreună cu alţi câţiva" [neidentificaţi], acuzându-i că încălcaseră legile, şi i-a condamnat să fie ucişi cu pietre. „Acest lucru a stârnit indignarea cetăţenilor moderaţi, care respectau cu strictеţe legile", mai scrie Iosefus. Istoricii identifică de regulă acest grup de „moderaţi" cu fariseii. Ei s-au plâns romanilor, ceea ce a dus la destituirea lui Ananus. Aceste lucruri se petreceau în 62 d.Cr.[52]

Ce făcuseră Iacob şi ceilalţi? Iosefus nu ne spune. Acest incident ne dezvăluie că relaţiile erau bune între Iacob şi ceilalţi locuitori ai Ierusalimului care respectau Legea şi nu erau afiliaţi mişcării lui Isus, astfel încât aceştia au protestat şi au reuşit să obţină destituirea lui Ananus. Cum a fost afectată această comunitate de moartea lui Iacob? Ce făcea Petru în tot acest timp? S-au simţit membrii adunării lui Isus ameninţaţi? Toate sunt întrebări legitime, pentru care nu avem însă răspunsuri. Nu avem nici o informaţie în această privinţă.

Ultima epistolă a lui Petru, adresată Romei, ne oferă probabil o oarecare informaţie – de la distanţă – despre adunarea din Ierusalim, la puţină vreme înainte de aceste evenimente. Pavel este pe drum pentru a aduce colecta „pentru săracii dintre sfinţii din Ierusalim". Poate că asta însemna că adunarea din Ierusalim practica punerea în comun a bunurilor. Sau poate că (asemenea esenienilor de la Qumran) erau concentraţi pe rugăciune, închinare şi interpretare scripturară, şi astfel aveau nevoie de sprijinul celorlalţi.[53]

Comunitatea adepţilor lui Cristos din Ierusalim, precum şi emisarii ei au trăit mereu în prezenţa unor „Mesia

mincinoşi” şi a unor „profeți mincinoşi”, care au săvârşit semne şi minuni despre care va „profeți” mai târziu Isus al lui Marcu. Ei cunoşteau foarte bine că vestea cea bună despre venirea Împărăției a fost propovăduită neamurilor. Au îndurat încercări şi nenorociri, la ei acasă, dar şi în alte părți. Aşa că au rămas să aştepte revenirea lui Isus, arătarea sa definitivă „din Sion”. Ei şi generația lor vor fi cei peste care „va veni sfârşitul veacurilor”.[54]

Sfârşitul care a pus capăt acestei comunități, cetății şi Templului nu a fost însă adus de mâna lui Dumnezeu, ci de Roma. În 66 d.Cr., evenimentele s-au precipitat şi au declanşat războiul. Dispute interne au izbucnit între evrei şi păgâni la Cezareea, sediul guvernatorului roman al provinciei. Evreii din Cezareea au făcut apel la procuratorul Gessius Florus, care s-a dovedit stângaci, dacă nu chiar complet incompetent. Anii de final ai domniei lui Nero, atât în Iudeea, cât şi în Imperiu, au fost marcați de incompetență administrativă, iar Florus este un exemplu strălucit. Între timp, pe frontul popular, profeți harismatici ca Teudas sau Egipteanul hrăneau flăcările schimbătorului entuziasm religios. Iar aceste „oracole”, întemeiate pe pasaje scripturare, alimentau speranțe distructive. Acțiunea decisivă a venit însă din partea Templului. Eleazar, fiul marelui preot, i-a convins pe ceilalți preoți să înceteze sacrificiile pentru bunăstarea împăratului, dezgropând securea războiului. Țara s-a revoltat pe față.[55]

Acesta este punctul în care tânărul preot Iosef ben Mattitia, cunoscut de noi ca Iosefus, intră în istorie. Părăsind capitala pentru a organiza apărarea nordului țării, Iosefus a înfruntat armata lui Vespasian şi Titus la Iotapata, o cetate din Galileea. Acolo, în cursul asediului roman, Iosefus a înțeles cu adevărat ce voia să spună „oracolul ambiguu” din Scripturi: Vespasian, nu Mesia era adevăratul subiect al profeției sfinte. Nero poate că era împărat, dar

Vespasian şi fiul său vor domni după el. Această interpretare profetică i-a salvat lui Iosefus viața.[56]

Revolta însă s-a întins, profitând de haosul generat de moartea lui Nero. Odată ce Vespasian a preluat puterea imperială, Titus a putut să forțeze asediul Ierusalimului. Săgețile sale l-au ucis pe profetul Isus, fiul lui Anania. Chiar la sărbătoarea de Sukkot, din 62 d.Cr., pe când cetatea se bucura de o mare prosperitate, acest Isus a proclamat nimicirea Ierusalimului şi a Templului: „În întregul răstimp până la izbucnirea războiului [...] şi-a rostit jalnicul său refren. [...i se auzeau cu putere] strigătele mai ales cu prilejul sărbătorilor". În afara zidurilor se afla însă şi Iosefus, încercând să îi convingă pe răsculați să se predea.[57]

Sfârşitul a venit în august 70 d.Cr. Trupele lui Titus, înfuriate de rigorile lungii campanii, au trecut cetatea prin foc şi sabie. Lupta a fost brutală şi sângeroasă. În cursul acestei confruntări cumplite, un soldat a dat foc unei părți a sanctuarului. În cele din urmă, întreg Templul a fost cuprins de flăcări. Martor ocular al dezastrului, Iosefus a scris mai târziu:

> În timp ce sanctuarul ardea fără întrerupere, soldații jefuiau tot ce le cădea în mână şi măcelăreau cu miile iudeii care le ieşeau în cale, fără nici o milă față de vârstă şi fără nici un respect față de locurile sfinte: bătrâni şi copii, mireni sau preoți au fost căsăpiți de-a valma. Furia războiului nu făcea nici o deosebire între categorii, chiar dacă oamenii cerşeau îndurare sau se mai apărau cu armele lor. Pârâitul flăcărilor care se întindeau departe şi pretutindeni se îmbinau cu gemetele celor căzuți. [...] Colina Templului, chiar de la poalele ei, putea să pară privitorului un clocotitor furnicar, de jur împrejur năpădit de pârjol, de parcă pâraiele de sânge ar fi fost mai abundente decât flăcările, iar cei ucişi, mult mai numeroşi decât ucigaşii lor.
>
> (*RI* 6, 5, 271-275)

Şi totuşi, în mijlocul acestei confruntări sângeroase, Iosefus a dat mărturie şi despre speranța tenace şi puternica autoritate a profeților iudaice privind mântuirea. Înconjurați de soldații furioşi, cu cetatea în ruine şi cu Templul prăbuşindu-se sub ochii lor, un mare număr de bărbați, femei şi copii – 6.000, potrivit lui Iosefus – s-au urcat pe acoperişul ultimei colonade rămase în picioare, în curtea exterioară a Templului.

Efortul nu le-a folosit la nimic. Nu exista scăpare. Sleiți de puteri şi cuprinşi de mânie, trupele romane au pus foc în josul coloanelor, şi nimeni nu a supraviețuit. Dar ce credeau cei care au pierit acolo? „Nimicirea lor a fost provocată de un fals profet", ne istoriseşte Iosefus, „care tocmai răspândise printre locuitorii oraşului vestea că Dumnezeu le porunceşte să urce până la Templu, aşteptând semnele mântuirii lor".[58]

Se vor fi aflat printre aceştia şi oamenii lui Iacob?

EPILOG

Nu ştim nimic despre soarta adunării originare din Ierusalim. Puține şi prețioase sunt cele ştiute de noi despre Iacob, ceva mai multe despre Petru şi, de departe, mult mai multe, dar încă nu suficient, despre Pavel. De la Pavel avem, cel puțin, o mărturie de primă mână, cele şapte epistole ale sale, toate dictate într-o perioadă scurtă de timp, la câteva decenii după implicarea sa inițială în mişcare. De la Petru şi Iacob nu avem nimic, cel puțin nu direct. (Epistolele care le sunt atribuite lor în Noul Testament sunt pseudonime.) Cu privire la moartea lui Iacob, măcar avem informația de la

Iosefus, dar despre sfârşitul lui Petru şi Pavel, doar legende târzii.[1]

Tradiţiile au oroare de vid. Scriitorii ecleziastici târzii şi, mai recent, savanţii Noului Testament s-au străduit să umple golurile din mărturiile pe care le avem despre primul veac creştin. Cu excepţia epistolelor lui Pavel, toate izvoarele antice de care dispunem – evangheliile şi Faptele, precum şi Iosefus – datează de după nimicirea Ierusalimului. Iar toate lucrările moderne cu privire la aceste izvoare au fost scrise după secole de evoluţie a creştinismului în cadrul uneia dintre instituţiile definitorii ale Apusului – totodată una dintre instituţiile cele mai antiiudaice din istorie. Sunt multe straturi prin care trebuie să privim pentru a încerca să distingem cum era prima generaţie de atunci, pe când creştinii erau evrei.[2]

Cartea de faţă a încercat să privească *dincolo* de Faptele Apostolilor, pentru a înţelege istoria care a precedat naraţiunea cosmetizată a Faptelor. Făcând apel la convingerile apocaliptice kinetice care au modelat corespondenţa lui Pavel, precum şi la tradiţiile similare, disponibile în Manuscrisele de la Marea Moartă, am încercat să reconstitui etapele cristalizării celei dintâi comunităţi a lui Isus, formată îndată după răstignire. Am dorit să înţeleg cum şi de ce aceşti primi ucenici ai lui Isus s-au stabilit din nou la Ierusalim, în pofida tuturor dificultăţilor. Am reconstruit paşii prin care aceştia au devenit, într-un anumit sens, centrul mişcării care deja începuse să se fractureze la nici douăzeci de ani după moartea fondatorului ei. Dar şi pentru a înţelege punct cu punct cum valurile de aşteptare, dezamăgire şi reinterpretare au susţinut această uimitoare comunitate în perioada dintre acţiunea trupelor lui Pilat din anul 30 şi cea a trupelor lui Titus din 70 d.Cr.

În vremea în care Luca scrie Faptele Apostolilor, mişcarea trăise deja marile aşteptări – precum şi dezorientantele

dezamăgiri – a cel puțin patru anticipate sfârşituri ale lumii. Primul a avut loc în vremea ultimului Paşte al lui Isus, din anul 30 d.Cr., când comunitatea l-a însoțit la Ierusalim şi a fost martora cumplitului eveniment al răstignirii. Al doilea a fost marcat şi susținut de aparițiile de după Înviere, care apoi s-au rărit până la a înceta definitiv (cândva prin anii 30-32 d.Cr.?) Al treilea s-a petrecut odată cu calamitatea care era cât pe ce să fie provocată de Caligula (39-40 d.Cr.). Al patrulea sfârşit al lumii e vizibil în sursa noastră din a doua generație, Evanghelia după Marcu, atunci când se aştepta venirea sfârşitului odată cu nimicirea Templului (după 70 d.Cr.). Narațiunea calmă a lui Luca nivelează culmile acestei aşteptări înfrigurate, văile disonanței cognitive, precum şi feluritele soluții oferite de reinterpretările creative. Luca nu vădeşte mai nimic din toate aceste procese. În schimb, el vorbeşte despre întemeierea Bisericii creştine.

Din această cauză, în studiul de față am evitat în general utilizarea termenilor „creştin" şi „Biserică". Aceste cuvinte ar trimite prea devreme către o organizare instituțională mai târzie, precum şi către o religie separată, diferită de iudaism şi chiar ostilă acestuia. Dar această generație fondatoare – care era convinsă că era *ultima* generație a istoriei – era alcătuită din evrei păstrători ai tradițiilor, printre care se afla şi Pavel. (Iar dacă ne întoarcem cu o generație mai devreme, înainte de răstignire, tot astfel era şi Isus.) Toți aceşti oameni studiau Scripturile evreieşti. Se adunau împreună de Sabat. Îşi închipuiau mântuirea finală, inclusiv a neevreilor, ca pe o extensie naturală a istoriei lui Israel.[3]

Atunci, ca şi acum, fiecare evreu interpreta diferit datinile evreieşti străvechi. Iudaismul nu a fost niciodată uniform. În perioada lui Pavel, saducheii nu se înțelegeau cu fariseii, care, la rândul lor, se certau şi între ei (vezi disputa Hilel–Şamai), în timp ce toți interpretau Scriptura diferit față de

esenieni. Unii evrei din Alexandria o interpretau într-un fel, alții – în altul. Diaspora adăpostea o mare diversitate de practici iudaice. Unele elemente recognoscibile erau constante: circumcizia pentru bărbați, evitarea publică a zeilor străini şi ținerea Sabatului. Însă diversitatea predomina. Vom înțelege mai bine lucrurile dacă ne vom imagina Tora ca pe o partitură muzicală răsfirată: notele rămân note, însă evreii improvizau foarte mult.[4]

Evangheliile sunt şi ele un gen de improvizație iudaică. Ele „mesianizează" moartea lui Isus şi „davidizează" viața acestuia. Apocalipticul „Fiu al Omului" de la Daniel s-a cristalizat grație – în parte – lui Caligula, contribuind şi el la modelarea tradițiilor despre Parusia lui Isus. Indiferent dacă Isus cel istoric va fi rostit această expresie, Evanghelia după Marcu o fixează în viața lui Isus, prezentând ideea în două modalități cristologice. Isus ca suferindul Fiu al Omului al lui Marcu îşi defineşte foarte limpede moartea profetită; Isus ca triumfătorul Fiu al Omului al lui Marcu îşi defineşte iminenta revenire în slavă. Matei improvizează similar, încadrând în mod repetat cuvintele lui Isus cu spusele: „Iar aceasta s-a făcut ca să se împlinească ceea ce s-a spus în Scripturi". La fel şi Luca, cu personajul său care face lungi referințe la Lege şi la Profeți, şi-a pus în acord relatarea cu detaliile despre viața, moartea, învierea şi revenirea (acum deja îndepărtată) a lui Isus (ba chiar a şi creat câteva). Al patrulea evanghelist extinde tradițiile şi în alte direcții. Însă şi Evanghelia după Ioan lucrează cu aceeaşi partitură muzicală biblică, făcând să sune în felul ei aceste note muzicale scripturare.[5]

Toate aceste texte ale Noului Testament sunt adesea citite ca fiind în opoziție cu iudeii şi iudaismul. Faptul se datorează unei lungi umbre aruncate înapoi în timp de lunga istorie a antiiudaismului creştin de mai târziu. Noi presupunem, pur şi simplu, că „iudaismul" şi „creştinismul"

sunt două tradiții incompatibile, pentru că, în mare parte, lucrurile aşa au ajuns să şi fie. La fel când îl citim pe Pavel. El afirmă lucruri groaznice despre Lege – dar spune aceste lucruri vorbind publicului său neevreu, când aceştia plecau urechea la propovăduirea altor apostoli, care îi îndemnau să se circumcidă. (Iar Pavel chiar spune lucruri îngrozitoare despre aceşti colegi apostoli!) În alte locuri, Pavel afirmă Legea, citând cele Zece Porunci, îndemnându-i pe păgâni să le accepte şi să le respecte. „Legea, negreşit, este sfântă, şi porunca este sfântă, dreaptă şi bună." Însă prin anii 50, Pavel încă laudă cultul sacrificial de la Templul din Ierusalim. Pavel cel istoric este cu totul de partea iudaismului.[6]

Faptul că el îl divinizează pe Cristos pare să contrazică ideea. Dacă ne plasăm şi noi în universul geocentric paulin din primul veac creştin, ni se va părea mai puțin bizar. Pentru evrei, ca şi pentru contemporanii lor păgâni, divinitatea era construită şi interpretată de-a lungul unei scări ontologice care mergea de la cer la pământ. Însăşi arhitectura universului articulat în aceste trepte bine delimitate – Pământul în centru, apoi Luna, apoi cele cinci planete şi Soarele, apoi regatul stelelor fixe. Oamenii ieşiți din comun erau divini. David şi linia sa dinastică erau, într-un anumit fel, fii ai lui Dumnezeu. Augustus era zeu şi fiul unui zeu (tatăl său adoptiv, divinizatul Caesar). Pe temeiul acestor realități, Filon afirmă că Moise „a fost numit rege şi zeu al întregului popor". De timpuriu, în veacul al III-lea, în comentariul său la Epistola către Romani, marele teolog creştin Origen din Alexandria îi numeşte atât pe Pavel, cât şi pe David „zei".[7]

Important e că Pavel nu afirmă nicăieri că Isus este Dumnezeu. Cel mai aproape de această idee ajunge când spune că „Isus era în *forma* unui zeu", înainte de a se arăta „sub asemănarea unui om". Scriind „Dumnezeu" cu

majusculă în tot acest pasaj al Epistolei lui Pavel, Revised Standard Version îl traduce greşit. Lumea lui Pavel îi conținea atât pe Dumnezeu, divinitatea biblică principală, cât şi pe zei, precum cei simbolizați de non-umanul termen „genunchi" din acelaşi pasaj din Filipeni 2: aceştia vor îngenunchea în fața lui Cristos cel biruitor şi în fața lui Dumnezeu Tatăl. Isus nu este „Dumnezeu". El este totuşi un mediator divin; un om (*ánthropos*), deşi „este din ceruri". (Nu am nici o idee despre ce ar fi putut să facă Iacob, fratele lui Isus, cu o asemenea afirmație.) Isus va deveni *radical* divinizat – în aceeaşi măsură ca Dumnezeu Tatăl – numai în cadrul conciliilor episcopale sponsorizate de împărați, o perioadă în care împăratul (acum creştin) era, de asemenea, (încă) socotit divin. Dacă revenim la mijlocul secolului I, pe când creştinii erau evrei, Isus se afla foarte sus pe scara ontologică, dar era cât se poate de omenesc. Categoriile noastre de „fire omenească" şi „fire dumnezeiască" nu se potrivesc cu acel mod de gândire. Ale lor se potriveau însă.[8]

Pavel s-a certat cu Petru în Antiohia, după ce au sosit acolo mai mulți oameni din partea lui Iacob. Oceane de cerneală au curs cu privire la motivele acestei neînțelegeri. Sub influența unei singure tradiții proeminente de interpretare, Iacob şi Petru au fost catalogați drept conservatori, apostoli care respectau Legea, iudeo-creştini care voiau ca păgânii să fie circumcişi. Pavel, dimpotrivă, este un radical „liber de Lege", care insistă ca neevreii (şi, după unele interpretări, chiar evreii) să nu mai fie împovărați cu respectarea Legii. Dar o astfel de reconstrucție presupune că Pavel însuşi a încetat să mai ducă o viață iudaică. În acest fel, apostolul se metamorfozează dintr-un iudeo-creştin într-un soi de neevreu onorific şi, totodată, primul purtător de cuvânt pentru o creştinătate „liberă de Lege".[9]

Această interpretare citeşte greşit toate textele. Chiar de la început – înainte chiar ca Pavel să fie implicat –, mişcarea a primit în rândurile ei neevrei, fără să le ceară circumcizia. Iacob, Petru şi Ioan au susținut această poziție atunci, la Ierusalim. Dar aceşti neevrei erau obligați să respecte anumite comportamente iudaice, de pildă să îl adore numai pe zeul lui Israel şi să renunțe la sacrificiile făcute idolilor. Toți apostolii, inclusiv Pavel, după cum am văzut, erau de acord cu asta, şi, prin urmare, *nici o* formă de evanghelie nu era „liberă de Lege" pentru neevrei. În cele din urmă, aşa cum am văzut, Pavel a lucrat în deplină armonie cu Iacob, cu privire la colecta pentru comunitatea din Ierusalim, făcută în cursul misiunilor sale. Între cei doi nu a intervenit nici o ruptură ideologică.

Diaspora, cu păgânii ei care frecventau sinagoga, a reprezentat o provocare specială şi neanticipată pentru mişcarea galileo-iudaică, dar totodată a oferit o oportunitate importantă. Atât timp însă cât păgânii temători de Dumnezeu, odată ce erau cufundați în apă „întru Cristos", făceau pasul spre radicalizarea vieții lor cultice, adorând numai pe Dumnezeul lui Israel, abandonându-şi zeii proprii şi vechii idoli, ei erau acum „înăuntru". Aceşti apostoli de la jumătatea primului veac după Cristos erau cei care voiau să îi circumcidă pe neevrei – la Pavel, „frații cei mincinoşi" şi „cei care îşi scrijelesc carnea", şi care abia se întrevăd la marginea vederii noastre periferice –, ei erau adevărații inovatori. Circumcizia prozeliților nu a fost niciodată poziția lui Iacob – de fapt, iarăşi, potrivit chiar lui Pavel, acesta o dezavua. Misiunea la păgâni pentru a-i transforma în iudei a fost o inovație de la jumătatea veacului I. Şi a fost o decizie internă a mişcării lui Isus.[10]

Dar care era situația evreilor în acest moment al mişcării? Din nou, viitorul îşi spune cuvântul asupra interpretării trecutului. Creştinismul occidental de mai târziu a fost

preponderent neiudaic şi nu a respectat Legea. Prin definiţie, un creştin nu respectă Legea iudaică. De vreme ce Pavel este creştinul cel mai proeminent din Noul Testament, atunci, ne spune acest argument, el va fi renunţat să păstreze Legea.

Acest raţionament contrazice modul în care Pavel definea Israelul: este vorba despre fiii lui Dumnezeu, despre cei care au primit prezenţa lui Dumnezeu, dar şi legămintele sale, Legea, cultul Templului şi făgăduinţele; toţi fiind rude de sânge cu patriarhii şi cu Mesia. Raţionamentul mai distorsionează şi perspectiva lui Pavel cu privire la răscumpărarea finală. Întreg Israelul (toate cele douăsprezece triburi) şi toate neamurile (toate cele 70) se vor bucura de această mântuire. Acest raţionament neagă şi faptul că Pavel era mândru de tradiţiile sale strămoşeşti, tot la fel cum era ataşat de ele – tradiţiile „părinţilor mei", aşa cum spune la Galateni. Ca urmare, acest raţionament taie legătura dintre tradiţia apostolică şi marile izvoare profetice ale propriei perspective eshatologice, în particular Isaia. Când Dumnezeu va pune capăt timpului, întreaga omenire va fi răscumpărată. Întreaga omenire se va revărsa spre Ierusalim, şi cu toţii vor aduce închinare în Templu.

Însă omenirea mântuită se va grupa în două familii: Israel, cele douăsprezece triburi care descind din Avraam, Isaac şi Iacob, apoi restul lumii, cele 70 de neamuri care provin din cei trei fii ai lui Noe. Dacă, pentru a se împlini această perspectivă, păgânii din mişcarea lui Cristos trebuie să rămână păgâni, la fel şi iudeii trebuie să rămână iudei (acel popor format în urma legăturilor de sânge şi înzestrat cu privilegii dăruite de Dumnezeu şi cu făgăduinţele pe care Pavel le proclamă cu atâta mândrie la Romani 9 şi 11 şi, din nou, în capitolul 15). „Fiindcă darurile şi chemarea lui Dumnezeu nu pot fi luate înapoi!" Ziua împlinirii acestor făgăduinţe este aproape, după cum era convinsă

comunitatea creştină timpurie, pentru că Mesia, ucis şi înviat, avea să revină.[11]

Dar ce s-a petrecut cu prima comunitate a adepților lui Isus? Au pierit în flăcările Ierusalimului? Unii poate că da. O tradiție din veacul al IV-lea ne spune că ei au părăsit oraşul chiar înainte de asediul roman. Îmboldiți de o profeție, ne spune istorisirea, adunarea a fugit la Pella, la est de Iordan. Într-adevăr, ne zice Eusebius, izvorul acestei informații, asediul a putut începe numai după ce „aceia care credeau în Cristos [...] au părăsit Ierusalimul". Oare această tradiție se sprijină pe un adevăr istoric? Poate că da, poate că nu: opiniile savanților sunt divergente şi în această privință, ca şi în atâtea altele.[12]

Pentru creştinii din Antichitatea târzie, de după Constantin cel Mare, iudeo-creştinii (cei care combinau respectarea Legii cu credința în Cristos) au devenit eretici. Numiți fie „ebioniți", fie „nazoreni", asemenea oameni, după cum tuna şi fulgera Ieronim, „nu sunt nici evrei, nici creştini, de vreme ce vor să fie şi iudei, şi creştini în acelaşi timp!". Contemporanul lui Ieronim, maniheul Faustus, el însuşi considerat eretic în veacul al IV-lea de către Biserica Română, se plângea în acelaşi fel. „Astfel de oameni – spunea el – practică circumcizia, țin sabatul, disprețuiesc carnea de porc şi alte lucruri asemănătoare, toate potrivit Legii. Şi totuşi mai pretind că sunt creştini!" La acest punct se pare că „ebioniții" şi „nazorenii" se transformaseră într-o categorie generală, un criteriu prin care era definită „ortodoxia". Grilele de interpretare „împotriva iudeilor", în veacul al IV-lea – care, grație lui Constantin, a fost primul secol creştin –, au devenit rotițe fundamentale din angrenajul teologiei patristice. Este foarte grăitor faptul că, dacă ar fi trăit în epoca lui Augustin, Iacob, Petru şi Pavel ar fi fost cu toții condamnați ca eretici.[13]

Categoriile în care gândim contează foarte mult. Ele ne ajută să ne orientăm. În cazul operelor istorice, categoriile determină în ce fel vezi chestiunile, iar aceasta, mai departe, determină lucrurile cu care vei opera mai apoi. *Cum* vezi este ceea ce vei primi[12]. Din această cauză, voi pune în discuție chiar titlul folosit de mine. „Creştini" este un termen anacronic pentru prima generație, şi de aceea unul care denaturează lucrurile. „Creştinism" presupune existența unor episcopi, a unor doctrine, a crezurilor, a teologiei sistematice, a monahilor, fecioarelor şi martirilor şi (odată cu Constantin) a împăraților. Imaginea unei instituții bine aşezate în vremuri, nicidecum a uneia instabile; o instituție entuziastă, plină de energie, conflictuală, nerăbdătoare chiar, strălucind de harisme, aflată pe muchie de veacuri. Dacă folosim termenul „creştin" pentru această primă generație, o scoatem din contextul ei, adaptând-o pentru contextul care ne este propriu nouă.

De aceea pierdem din vedere tocmai vitalitatea angajamentelor eshatologice ale acestei comunități, precum şi convingerea ei că Dumnezeu, prin Cristos, va trece *curând* la fapte. Aceasta a fost convingerea care i-a îndemnat pe adepții lui Cristos să revină la Ierusalim atât de curând după răstignire. Aceasta a fost convingerea care i-a îndemnat să aducă vestea cea bună la Ierusalim, iar mai apoi să ducă mesajul în afară, la Israelul din diasporă. Aceasta a fost convingerea care le-a permis să îi primească între ei pe acei „neevrei eshatologici" care şi-au lăsat zeii în urmă. Ei lucrau pentru a-şi pregăti lumea în vederea iminentei împliniri a profețiilor făcute de Dumnezeu lui Israel. Iar odată ce aceste națiuni renunțau la adorarea

---

[12] Joc de cuvinte, în original, pe marginea zicalei anglo-saxone „*What you see is what you get*" („ce vezi aia ai") (n. red.).

zeilor proprii în favoarea zeului lui Israel, adepții lui Isus îşi vedeau credințele confirmate.

În ochii proprii, ei erau ultima generație a istoriei. Însă în ochii istoriei, ei au devenit prima generație a Bisericii.

MULȚUMIRI

„De ce nu scrii o carte despre originile creştine timpurii?" m-a întrebat Sandy Dijkstra, uimitorul meu agent literar. „Ar trebui să o numeşti *Pe când creştinii erau evrei*." Ce idee bună, mi-am zis; şi aşa am început să cercetez anii dintre răstignirea lui Isus şi nimicirea Ierusalimului de către romani. Eram în anul 2012.

Ar fi trebuit să o ştiu pe atunci, dar nu o ştiam: apostolul Pavel insista în a-mi abate spre el eforturile. Am sfârşit prin a mă ocupa mai întâi de el, până ca el să-mi îngăduie să-mi îndrept atenția spre cohorta sa apostolică: Petru, Iacob şi întreaga generație fără de care nu am avea nici un motiv pentru a şti ceva, orice, despre Pavel. Doar după ce am scris *Paul: The Pagans' Apostle* („Pavel, apostolul păgânilor") mi-a îngăduit Pavel să scriu o carte despre ei. Iat-o!

Aş dori astfel să-i mulțumesc lui Sandy pentru fecunda ei sugestie, dar şi răbdătorului meu editor de la Yale, Jennifer Banks. Din pricina tribulațiilor cercetării mele, Jennifer a trebuit să-l îndure şi ea pe Pavel şi, în consecință, mereu renegociate termene de predare. Ei, dar şi nu mai puțin răbdătorului ei locotenent, Heather Gold, le datorez multe mulțumiri. Recunoştința mea merge şi către Ann-Marie Imbornoni, director de producție *extraordinaire*, pentru că a

supervizat tipărirea lucrării. Ben Frankel a citit lucrarea cu mare atenție şi a oprit din drumul lor virgule rătăcitoare, ajutându-mă şi la redactarea indicelui. Îți mulțumesc, Ben.

Cartea de față a fost scrisă la Ierusalim. Doar aflându-mă aici, plimbându-mă prin oraşul vechi, stând lângă Kotel, precum şi – atunci când politica locală o permitea – în spațiul musulman, construit pe ruinele magnificei structuri a lui Irod – toate acestea mi-au hrănit imaginația, dar m-au şi umplut de tristețe şi uimire. Ce loc minunat, scăldat în sânge, iubit şi contestat mai e şi Ierusalimul pe această planetă! Spunând povestea generației lui Isus cea plină de speranță, întorcându-mă în timp, pe când creştinii erau evrei, am spus şi povestea unei părți din Ierusalim.

După ce au trecut semestrele dintre anii 2012 şi 2018, studenții şi colegii de la Universitatea Ebraică din Ierusalim m-au stimulat mereu, şi m-au provocat să mă lupt cu toate aceste refractare informații din vechime, după puterile mele. Cele mai profunde mulțumiri ale mele merg către profesorii Brouria Bitton-Ashkelony şi Oded Irshai, fostul şi actualul conducător al Centrului pentru Studiul Creştinismului de la această universitate, care-mi sunt totodată şi dragi prieteni. Brouria şi Oded, voi sunteți două dintre motivele pentru care Ierusalimul este unul dintre cele mai bune locuri din lume unde se poate studia creştinismul vechi.

De fiecare dată când eram cuprinsă de deznădejde, de fiecare dată când mă loveam de un cuvânt, de fiecare dată când uitam ce oră era, soțul meu, Fred Tauber, era acolo. Mulțumesc mult, Zev, pentru asta şi pentru multe altele.

Dedic această carte nepoților mei. Fie ca vremurile lor să fie mai paşnice decât ale noastre.

TABEL CRONOLOGIC

Înainte de era noastră (î.Cr.)[13]

Cca 1000 David consolidează cultul iudaic în Ierusalim. Fiul său Solomon construieşte Primul Templu.

722 Asiria cucereşte nordul Israelului. Deportarea celor 12 triburi.

586 Babilonul cucereşte Ierusalimul, nimiceşte Templul şi deportează populaţia.

530 Persia cucereşte Babilonul. Cirus permite exilaţilor să revină în Iudeea. Începutul perioadei celui de-al Doilea Templu.

332 Alexandru cel Mare cucereşte Iudeea. După moartea sa, în 323 î.Cr., Ptolemeii din Egipt şi Seleucizii din Siria vor cârmui Iudeea, pe rând, pentru următorii 150 de ani.

167 Rivalitatea dintre fraţii sadochiţi pentru arhierie. Antioh IV introduce riturile greceşti în Templul din Ierusalim, pe care profetul „Daniel" le vede ca pe „urâciunea pustiirii", un semn evident al apropierii sfârşitului veacurilor.

166 Revolta Macabeilor, condusă de familia Haşmoneilor. Templul este resfinţit în 164 î.Cr. (Hanukka). Roma îşi extinde dominaţia în Mediterana de est.

152 Ionatan Haşmoneul este ridicat la demnitatea de arhiereu. „Învăţătorul dreptăţii" sadochit părăseşte Ierusalimul (?) şi se alătură sectarilor de la Marea Moartă, convinşi fiind că trăiesc sfârşitul lumii.

---

[13] Autoarea foloseşte ambiguitatea limbii engleze în ce priveşte abrevierile cronologice B.C.E. şi C.E., redate de noi aici prin î.Cr. şi, respectiv, d.Cr., uzuale azi în limba română. B.C.E. poate însemna atât *Before Christ's Era*, cât şi *Before the Common Era*, aşadar atât „înainte de Cristos", cât şi „înaintea erei noastre". Deşi ediţia română foloseşte notaţia uzuală, î.Cr., trebuie menţionat că autoarea preferă termenul „(înainte de) era noastră", iar cititorul român este rugat să fie conştient de aceasta (n. red.).

141 Simon, fratele lui Ionatan, domneşte ca mare preot şi rege; monarhia independentă haşmoneană.

63 Conflictul dintre fraţii Haşmonei pentru arhierie. Roma intervine, trimiţându-l pe Pompei, care cucereşte Ierusalimul şi profanează Templul.

37 Irod cel Mare devine rege. Se căsătoreşte cu o prinţesă haşmoneană, şi unge mari preoţi, controlând termenii în care ei vor deţine această demnitate. Irod reconstruieşte Ierusalimul, extinzând mult clădirile celui de-al Doilea Templu.

Cca 4 *Naşterea lui Isus*, *potrivit Evangheliei după Matei*. Irod moare, împărţindu-şi regatul celor trei fii ai săi: Arhelau (Iudeea), Antipa (Galileea, Pereea) şi Filip (teritoriile de dincolo de Iordan). Izbucnesc rebeliuni. Varus, legatul Siriei, crucifică 2.000 de oameni în afara Ierusalimului.

Era noastră (d.Cr.)

6 Augustus îl destituie pe Arhelau. Iudeea devine provincie romană sub un prefect (guvernator colonial), subordonat legatului de la Antiohia. Un recensământ necesar calculării impozitelor pentru administrarea provinciei declanşează o revoltă condusă de Iuda Galileeanul. Mai mulţi lideri iudei (Iuda, Simon, Athronges) se luptă cu adepţii lui Arhelau pentru tron. Anna devine mare preot; cinci dintre fiii lui vor avea şi ei aceeaşi demnitate. *Naşterea lui Isus*, *potrivit Evangheliei după Luca*.

18 Caiafa, ginerele lui Anna, este uns mare preot. Rămâne în funcţie până în 36.

26 Pontius Pilat este numit prefect al Iudeii. Rămâne în funcţie până în 36.

Cca 28 Isus primeşte purificarea de la Ioan Botezătorul, care va fi decapitat mai târziu de Antipa, fiul lui Irod. *Isus îşi începe misiunea*, *vestind apropierea iminentă a sfârşitului veacurilor şi venirea Împărăţiei lui Dumnezeu*.

30 *Pilat îl răstigneşte pe Isus ca „rege al iudeilor” la Ierusalim*, în preajma Paştelui. Unii discipoli ai lui Isus au experiența vizuală a lui *Isus înviat din morți*. Ei se stabilesc din nou la Ierusalim, pentru a se pregăti şi apoi a proclama mesajul apropierii rapide a Împărăției, acum inaugurată de Mesia lui Dumnezeu, Isus revenit triumfător.

33 (?) Ştefan este linşat de o gloată (?) la Ierusalim.

Cca 33-34 Mişcarea lui Isus se răspândeşte în diaspora. Neanticipata primire a mesajului de către păgânii afiliați sinagogilor creează confuzie în cadrul mişcării, precum şi între apostoli şi comunitățile sinagogale care îi adăposteau. *Pavel persecută mişcarea la Damasc*, *apoi i se alătură*.

Cca 36 (?) Pavel merge la Ierusalim pentru a se întâlni cu Petru şi Iacob, fratele lui Isus.

38-40 Răzmeriție antievreieşti la Alexandria. Antipa este destituit de la conducerea Galileii, fiind înlocuit de nepotul lui Irod, Agrippa I. Împăratul Gaius (Caligula) încearcă să-şi impună cultul imaginii sale în Templul din Ierusalim, prilejuind un masiv protest şi o grevă în Galileea şi Iudeea. Unii din Iudeea (printre care şi adepții lui Isus) privesc gestul lui Caligula la Ierusalim ca pe „urâciunea pustirii” de la profetul Daniel, un semn al apropierii sfârşitului lumii. Asasinarea lui Caligula în ianuarie 41 va pune capăt crizei.

41 Agrippa I preia controlul Iudeii. Teritoriile sale reintră sub administrația romană după moartea sa, în anul 44.

44 Agrippa îl execută pe Iacob al lui Zevedeu. Petru este azvârlit în închisoare, dar evadează şi pleacă din Ierusalim.

Cca 45 Profetul Teudas adună mase de adepți, fiind cu toții măcelăriți de trupele romane.

Cca 49 Pavel are o întâlnire cu adepții lui Isus din Ierusalim şi încearcă să îşi armonizeze „politica” de integrare a păgânilor în mişcare.

50-60 Pavel îşi scrie cele mai multe dintre cele şapte epistole ale sale care au supraviețuit. Egipteanul şi alți „profeți ai semnelor” adună mase de oameni în Iudeea, dar sunt puşi la respect de Roma.

57 Ultima călătorie a lui Pavel la Ierusalim.

62 Iacob, fratele lui Isus, este executat la Ierusalim de către marele preot Ananus.

66 Iudeea şi Galileea se revoltă împotriva Romei. Iosefus este însărcinat cu apărarea Galileii, unde este înfrânt de Vespasian şi Titus la Iotapata (67). Iosefus profețeşte că Vespasian va fi împărat.

68 Armata romană nimiceşte aşezarea de la Qumran. Împăratul Nero se sinucide în iunie 68, inaugurând „Anul celor patru împărați”, când patru pretendenți romani se luptă pentru putere. Vespasian iese victorios (69). Fiul său Titus continuă şi mai viguros asediul Ierusalimului. Alți pretendenți iudei (Ioan din Giscala, Menachem, fiul lui Iuda, Simon bar Giora) se înfruntă pentru puterea dinăuntrul cetății.

70 Trupele lui Titus cuceresc Ierusalimul, nimicind cetatea şi Templul.

73 Fortăreața rebelă Masada este nimicită, punându-se capăt revoltei.

Cca 75 (?) Autorul Evangheliei după Marcu îşi alcătuieşte istoria, considerând prezența armatei romane pe muntele Templului ca pe „urâciunea pustiirii”, fapt care semnifică inaugurarea sfârşitului veacurilor. Iosefus scrie *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*.

Cca 90-100 *Alcătuirea Evangheliilor după Matei şi Luca*, *probabil şi a celei după Ioan*. Iosefus scrie *Antichitățile iudaice*.

135 După ce îl înfrânge pe Bar Kochba, împăratul Hadrian rade de pe faţa pământului Ierusalimul, construind în loc o cetate păgână, Aelia Capitolina.

NOTE

PROLOG

1. Marcu, considerată în general a fi prima evanghelie, pare să fi fost scrisă imediat după nimicirea Templului din Ierusalim, în anul 70 d.Cr. Această proclamare a venirii Împărăţiei caracterizează prima cuvântare a lui Isus din Marcu 1:15. Pentru traducerea lui *pisteútei* mai curând ca „a avea încredere" decât „a crede", vezi Paula Fredriksen, *Paul: The Pagans' Apostle*, p. 36; cu privire la concept, în general, în Antichitate, vezi Teresa Morgan, *Roman Faith and Christian Faith:* Pistis *and* Fides *in the Early Roman Empire and Early Churches.* Convingerile apocaliptice ale lui Isus sunt explorate în două opere clasice despre Isus cel istoric: Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (prima ediţie în 1906), iar înaintea lui, Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom* (prima ediţie în 1892). Mai recent, Dale Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, şi Paula Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews.*
2. Cercetătorii datează Epistola I către Tesaloniceni spre sfârşitul anilor 40 ai primului veac. Este cea dintâi epistolă a lui Pavel. „Cei care vom fi vii" la cea de-a Doua Venire a Domnului – probabil aici e inclus şi Pavel – apare

la I Tesaloniceni 4:15. „Domnul este aproape” (Filipeni 4:5). Pentru „scurtarea” vremii de până la sfârşit, vezi I Corinteni 7:29, 10:11. *Cf*. II Corinteni 6:2 cu privire la mântuirea de „acum”. Romani 13, 11-12, în sfârşit, anunţă apropiata împlinire a vremii de sfârşit (sublinierea îmi aparţine).

3. Pavel îi caracterizează pe membrii comunităţii din Ierusalim, ale căror viziuni difereau de ale sale, drept „fraţi mincinoşi” în Galateni 1:18-19 şi 2:4-5. Pavel istoriseşte că a mers la Ierusalim să se consulte cu cei de acolo în Galateni 1:18-19 şi 2:1. Vezi şi I Corinteni 15:3-7. Pentru îndemnul său final de a contribui la fondul său pentru Ierusalim, v. Romani 15:26. Aici şi în întreaga carte voi face referire uneori la comunităţile lui Pavel ca la „păgâni ex-păgâni”. Am două motive pentru a face aceasta. Primul este acela că termenul grecesc *éthne* se traduce atât prin „păgâni”, cât şi prin „neamuri” (neevrei). Limba greacă nu face distincţie între ceea ce considerăm „caracter etnic” şi ceea ce înţelegem prin „religie”. Pentru vechii păgâni, un alt păgân care înceta să mai venereze zeii tradiţionali, fără să se convertească la iudaism, rămânea tot un păgân, însă cu obligaţii faţă de alţi zei. Această continuitate dintre caracterul etnic şi panteon, după cum vom vedea, explică viitoarea ostilitate împotriva mişcării lui Isus, ostilitate născută atunci când păgânii/neamurile au început să i se alăture. „Păgânii ex-păgâni” atrag atenţia tocmai asupra acestui fapt: un păgân, în ochii camarazilor săi, nu încetează niciodată să fie păgân.
4. Steve Mason, în *Josephus and the New Testament*, ne oferă o trecere în revistă cuprinzătoare a felurilor în care operele lui Iosefus ne îmbogăţesc cunoaşterea istorică privind originile creştinismului.

5. Pentru o concisă trecere în revistă, vezi E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief,* 63 *BCE–66 CE*, pp. 3-43.
6. Iosefus vorbeşte despre răzmeriţele mulţimii din vremea sărbătorilor în *RI* 1, 4, 88, iar despre profeţiile mesianice care stârneau răzvrătiri în *RI* 6, 5, pp. 312-313.

1. SUS LA IERUSALIM

1. Hotarul pe care Isus nu l-a depăşit este reprezentat de cătunele de agricultori şi pescari din Galileea rurală, precum şi de satele din Iudeea. Nici o tradiţie nu aminteşte de călătoria la Tiberiada sau Seforis, cele două mari cetăţi ale Galileii.
2. Sadoc, marele preot care îl unge pe Solomon la I Regi 1:34.
3. Pentru legământul circumciziei, încheiat cu Avraam, v. Geneza 17. Pentru o descriere părtinitoare a acestor evenimente dintre Ierusalim şi Antiohia, v. I Macabei 1:12-15. Vezi şi II Macabei 4:11-17. Pentru o scurtă trecere în revistă, vezi Sanders, *Judaism*, pp. 15-21.
4. V. I Macabei 1:54. Pentru „urâciunea pustiirii”, vezi Daniel 9:27, 11:31, 12:11. Acest conflict a fost o persecuţie religioasă sau o gafă administrativă? Pentru această problemă, vezi remarcile lui John Ma în „Relire les *Institutions des Séleucides* de Bikerman”.
5. I Macabei 8 menţionează această alianţă dintre Roma şi Ierusalim.
6. Această apreciere a geniului arhitectonic al lui Irod apare în veacurile V–VI, într-un text din Talmudul Babilonian, b. Bava Batra 7. Pentru mai multe informaţii despre Irod constructorul, vezi Peter Richardson, *Building Jewish in the Roman East*; de asemenea, de acelaşi autor, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans.* Vezi şi scurta apreciere a lui Vermes despre Irod – regele pe care toţi adoră să-l urască, în *Geza Vermes, The True Herod.*

7. Sanders ne oferă o excelentă perspectivă arhitecturală şi liturgică a Templului lui Irod, în *Judaism*, pp. 55-72, ilustrații la pp. 305-314.
8 Despre decizia preoților de a-l aresta pe Isus în taină, din cauza popularității sale foarte mari, vezi Marcu 14:2. Despre acuzația incoerentă de blasfemie a Sinedriului şi despre cele două şedințe în plen, vezi 14:53 şi 15:1. Pilat este constrâns de preoți în capitolul 15, răstignindu-l pe Isus şi ataşând şi motivul pe un *titulus* scris deasupra crucii: „regele iudeilor" (la 15:26).
9. Pentru comparația şi analiza acestor două variante mult diferite ale narațiunii Pătimirii, v. Paula Fredriksen, „Markan Chronology, the Scene at the Temple, and the Death of Jesus".
10. Ioan 3:22 relatează misiunea lui Isus din Iudeea, după ce a trecut prin Samaria; în Ioan 4:4, în drum spre Galileea. Este prezent încă o dată la Ierusalim, cu prilejul unei sărbători care nu e menționată (Ioan 5:1-2). Merge la Ierusalim pentru Sukkot în 7:2, 10, şi se află acolo pentru Sărbătoarea Dedicării (Hanukka) în 10:22. Călătoria finală către Ierusalim începe la 11:55.
11. Pavel menționează comunitățile din Iudeea în legătură cu intrarea sa în mişcarea lui Cristos din Damasc în Galateni 1:22-24.
12. Isus îi răspunde lui Anna la Ioan 18:19-20.
13. Marcu 12:29-31 şi versetele paralele din Matei şi Luca ne relatează cum invocă Isus cele Zece Porunci. Despre locul celor Zece Porunci din învățătura lui Ioan Botezătorul, a lui Isus din Nazaret sau a apostolului Pavel, vezi Paula Fredriksen, *Sin: The Early History of an Idea*, pp. 6-49 şi notele.
14. Marcu 10:19 ni-l prezintă pe Isus recitând aceste porunci. Iosefus pretinde că acestea au jucat un rol central în misiunea Botezătorului, *AI*, 18, 5, pp. 116-119

(din nou, codate ca „pietate” sau „dreptate”). Despre Honi, Hanina şi alţi oameni sfinţi şi harismatici din Galileea, vezi în special Geza Vermes, *Jesus the Jew*, pp. 58-82.

15. Isus al lui Ioan afirmă în mod repetat (şi atotştiutor) că „nu mi-a venit încă ceasul”. Vezi Ioan 2:4; 7:6, 30; 8:20; *cf*. 12:23. Despre această caracterizare a lui Isus din evanghelie, vezi articolul clasic al lui Wayne Meeks, „The Stranger from Heaven in Johannine Sectarianism”, dar şi Paula Fredriksen, *From Jesus to Christ*, pp. 19-26.
16. În acest sens, discursul pe care Luca îl pune în gura lui Gallio, proconsulul roman al Ahaiei, din Fapte 18:12-16, se potriveşte perfect cu ceea ce ar fi putut gândi oricare demnitar roman pe punctul de a interveni în disputele interevreieşti: „Pe când era Galion cârmuitor al Ahaiei, iudeii s-au ridicat cu un gând împotriva lui Pavel, l-au dus înaintea scaunului de judecată şi au zis: «Omul acesta aţâţă pe oameni să se închine lui Dumnezeu într-un fel care este împotriva Legii». Pavel voia să înceapă vorba, când Galion a zis iudeilor: «Dacă ar fi vorba de vreo faptă rea sau de vreo blestemăţie, v-aş asculta după cuviinţă, iudeilor! Dar, dacă este vorba de neînţelegeri asupra unui cuvânt, asupra unor nume şi asupra Legii voastre, treaba voastră; eu nu vreau să fiu judecător peste aceste lucruri». Şi i-a alungat de la scaunul de judecată”.
17. Marcu 11:18. Despre disculparea treptată a lui Pilat în naraţiunile Pătimirii, vezi Fredriksen, *From Jesus to Christ*, pp. 116-122. În alte surse din veacul I, Pilat este zugrăvit cu mult mai puţină simpatie decât este în evanghelii. Filon din Alexandria îl caracterizează ca pe un om „neînduplecat, încăpăţânat şi înclinat către cruzime”, iar guvernarea sa a fost marcată de „venalitate, jafuri, raiduri, comportament abuziv, precum şi frecvente execuţii fără proces” (*Ambasada către Gaius* 38, 302). Nici

Iosefus, nici istoricul roman Tacitus, o generație mai târziu, nu-l descriu pe Pilat altfel (Vezi *RI* 2, pp. 169-175, *AI* 17, pp. 55-89, Tacitus, *Istorii* 5, 9, 3 şi 5, 10, 1). Pentru o privire generală asupra acestor lucruri, vezi Helen Bond, *Pontius Pilate in History and Interpretation.*

18. Pentru o perspectivă asupra acestor variate poziții – care, în mod straniu, se pun de acord numai asupra aşa-numitului „incident de la Templu" –, vezi Paula Fredriksen, „What You See Is What You Get". Argumentul că preoții ar fi oprimat populația prin coercitivele reguli ale purității rituale – pe care Isus le-ar repudia prin gestul săvârşit în Templu – eşuează ca explicație, de vreme ce preoții înşişi, în lumina activității lor de la altar, erau supuşi mai multor reguli ale purității decât populația laică. De asemenea, codul purității rituale era de origine biblică. Vezi şi E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, p. 443, *s.v*. „purity"; acelaşi Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*; John P. Meier, *A Marginal Jew*, vol. 4, în special capitolul 35, „Jesus and Purity Laws", pp. 342-477.
19. Orice introducere la Noul Testament îl va purta pe cititor prin aceste probleme. Pentru o scurtă trecere în revistă a relațiilor dintre evangheliile canonice, vezi Fredriksen, *Jesus of Nazareth*, pp. 18-34; cu privire la relația dintre Ioan şi sinoptici, vezi Moody D. Smith, *John among the Gospels*.
20. Fapte 22:3 pretinde că Pavel a studiat cu Gamaliel. *Cf*. 7:58 şi 8:1, fapt care îl situează pe Pavel la Ierusalim. Pentru felul în care Pavel se laudă cu excelența sa în ale iudaismului, vezi Filipeni 3:5-6 şi Galateni 1:14.
21. Fapte 7:58 şi 8:1 îl înfățişează pe Pavel ca fiind prezent şi aprobând moartea lui Ştefan. În propriile scrisori Pavel vorbeşte despre prigoanele inițiate de el la Galateni 1:13-14, Filipeni 3:6 şi I Corinteni 15:9-10.

22. Pavel părăseşte Ierusalimul şi se îndreaptă spre Damasc în Fapte 9:1-4. Pe când se afla pe drum, s-a întâlnit cu Cristos întors din morţi. După ce dă o scurtă mărturie despre evanghelie la Damasc, se întoarce în curând la Ierusalim (Fapte 9:26-28). Galateni 1:15-20, epistola lui Pavel, îl localizează pe Pavel întotdeauna la Damasc, iar la Ierusalim merge doar la trei ani după aceasta.
23. Faptele descriu un Pavel orb care are experienţa auditivă a lui Cristos cel înviat la 9:3-5, 22:6-11 şi 26:9-18. Pavel însuşi insistă că a văzut, la I Corinteni 15:8, *cf*. 9:1. Galateni 1:16 este mai evaziv, afirmând că Dumnezeu l-a dezvăluit pe Fiul său „în mine".
24. Pentru o reconstituire a „anilor necunoscuţi" ai lui Pavel (ce a făcut el între momentul când a primit chemarea apostolică şi vremea petrecută în adunarea celor ce-l urmau pe Isus din Antiohia), care dovedeşte o robustă încredere în Fapte, v. Martin Hengel şi Anna Maria Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years,* pp. xi–xiv, şi detaliatul lor tabel cronologic.
25. I Corinteni 10:18 cu privire la părtăşia cu Dumnezeu la altarul lui Israel din Ierusalim. *Cf*. 9:13 cu privire la sacrificii şi masa comunitară de la Templu.
26. Pentru întreaga discuţie despre sacrificii, mâncare şi părtăşia divino-umană, vezi I Corinteni 10:19-22.
27. Pentru acest fel de vocabular şi pentru tipicul sacrificiu din Levitic, aşa cum sunt prezente la Pavel, vezi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, p. 317, *s.v.* „purity" şi „separation / sanctification / holiness".
28. Pentru condamnarea vehementă a viciilor implicate de închinarea la idoli, vezi mai ales Romani 1:18-32. Despre separarea dintre păgânii care îl cunosc pe Dumnezeu de aceia care nu-l cunosc, vezi I Tesaloniceni 4:4-5. Despre misiunea neiudaică a lui Pavel ca „slujire preoţească" şi

despre neiudei ca ofrandă adusă pe altar, v. Romani 15:16 şi Filipeni 4:18. Vezi şi Levitic 1:9, 2:2, 3:5 etc.

29. Despre asemănarea foştilor păgâni cu Templul din Ierusalim – Duhul lui Dumnezeu se află şi în ei, şi în Templu –, vezi I Corinteni 3:16, 6:19, II Corinteni 6:16.
30. Despre sălăşluirea lui Dumnezeu în Templul din Ierusalim, vezi Matei 23:21.
31. Pentru Pliniu cel Bătrân şi „solitarul trib al esenienilor", vezi *Istoria naturală* 5, 73; Filon, *Despre libertatea omului*, 75-80, şi *Despre viaţa contemplativă*, 1-3, Iosefus, *RI*, 2, 119-161, reluat în *AI*, 18, 18-22. Geza Vermes oferă o traducere engleză bună, *Dead Sea Scrolls*.
32. Despre modele de comportament ale esenienilor, v. izvoarele citate în nota precedentă. Despre abstinenţa sexuală a primelor comunităţi ale discipolilor lui Cristos în lumina sfârşitului iminent, v. remarcile lui Pavel din I Corinteni 7 („chipul lumii acesteia trece", v. 31b). Isus al lui Matei îi laudă pe cei care devin „fameni pentru Împărăţia cerurilor" (Matei 19:12). Prima comunitate din Ierusalim „avea toate de obşte" (Fapte 4:32-37), o formă de organizare socială în armonie cu colectele lui Pavel pentru „săracii" din Ierusalim. Mult mai târziu, comunităţile creştine, apocaliptice sau nu, s-au angajat în forme extreme de ascetism antic, despre care vezi Peter Brown, *Body and Society*.
33. Astfel de remarci privind noua preoţie de la Templu apar în Comentariul la Habacuc de la Qumran, 1 QpHab 8, 8-13, *cf*. 12,7-10, unde se vorbeşte despre *Kittim* („Romanii") şi se face probabil aluzie la Pompei, 9, 4-7.[14]

---

[14] În general, *kittim* înseamnă „oamenii din insule[le din Apus]", iar sensul acestui cuvânt în textele eseniene este uneori dificil de pătruns: în unele cazuri este vorba de Seleucizi, duşmanii Macabeilor, în altele de aliaţii lor, romanii, iar alteori de macedonenii lui Alexandru ori de aceia

34. Iosefus despre Iuda şi Sadoc, „fondatorii” acestei dezastruoase „celei de-a patra filozofii”, chemând la rezistență armată împotriva Romei, *AI*, 18, 6-8.
35. Despre apelul la autonomie al acestei delegații, vezi *AI*, 17, 10, pp. 295-314.
36. Despre Iuda şi Sadoc, *AI*, 18: 1, 4. *Cf*. *RI*, 2, 8, pp. 117-118.
37. *AI* 17, 10, pp. 253-254; *Cf*. *RI* 2, 3, pp. 40-46.
38. Iosefus descrie aceste lucruri în *AI*, 18, 5: 116-119. Despre rolul lui Isus ca mentor, vezi John P. Meier, *Marginal Jews*, pp. 219-233; mult mai pe scurt, Fredriksen, *Jesus of Nazareth,* pp. 184-197; despre diferențele şi asemănările dintre cei doi, vezi Dale Allison, *Constructing Jesus,* pp. 204-220.
39. Isus îl trimite pe leprosul curățit la preot, în Marcu 1:40-44.
40. Despre discipolii lui Isus şi altar, vezi Matei 5:23-24.
41. Vezi Fredriksen, *Jesus of Nazareth,* pp. 52-65, cu privire la ritualurile de purificare.
42. Pentru reconstituirea intrării lui Isus în Ierusalim şi despre purificările rituale privitoare la Paşte, v. mai ales Sanders, *Historical Figure of Jesus,* pp. 250-252.
43. Despre adunarea eshatologică a popoarelor pentru a venera pe Dumnezeul lui Israel pe Muntele Templului, vezi Isaia 2:2-4; 66:18, despre adunarea tuturor popoarelor şi limbilor; 25:6, despre ospățul comun; 56:7, Templul ca o casă de sacrificiu şi de rugăciune.
44. Marcu 12:14-15 şi textele paralele, cu privire la plata impozitelor către Roma.
45. Fredriksen, *Jesus of Nazareth,* pp. 241-259.

---

din Egiptul ptolemaic. Această distincție este cu atât mai dificilă când e vorba de texte profetice precum acela al lui Habacuc (n. red.).

46. Spre deosebire de rudele sale haşmoneene, Irod nu putea sluji la Templu, de vreme ce descindea dintr-o familie de idumei convertiți.
47. Despre figurile mesianice zugrăvite în Manuscrise, vezi în special John Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*; şi împreună cu Adela Yarbro Collins, *King and Messiah as Son of God*; Magnus Zetterholm, ed., *The Messiah in Early Judaism and Christianity*; şi cu privire la diferitele valențe politice şi religioase ale termenului, vezi Matthew Novenson, *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*.

2. MUNTELE SFÂNT AL LUI DUMNEZEU

1. Închinarea la Templu a celor dintâi discipoli ai lui Isus apare la Matei 5:23-24, Luca 24:53 şi Fapte 2:46.
2. Ioan 2:19-22.
3. Despre Templu ca „peşteră de tâlhari", vezi Marcu 11:17.
4. Despre ataşamentul oamenilor față de cultul lor sacrificial tradițional, vezi Iosefus, *AI*, 15, 7, p. 248. Cu privire la sacrificiul de porumbei al lui Iosif şi al Mariei după naşterea lui Isus, v. Luca 2:22-24.
5. Tobit 14:5.
6. Interpretarea acțiunii lui Isus ca o punere profetică în scenă mai curând decât una de blam a fost inaugurată de E.P. Sanders, în studiul său clasic, *Jesus and Judaism*, pp. 61-90. În *From Jesus to Christ* eu însămi am subscris la această idee (pp. 111-114). De atunci mi-am revizuit perspectiva, după cum va rezulta din discuția de mai jos. Vezi şi introducerea la cea de-a doua ediție din *From Jesus to Christ,* pp. xxi–xxiv.

După cartea lui Sanders, cei mai mulți cercetători ai Noului Testament au îmbrățişat înțelegerea gestului făcut de Isus ca pe o punere în scenă profetică, dar şi-au menținut

explicația anti-Templu: acesta va fi nimicit deoarece Isus l-a repudiat, dintr-un motiv sau altul. Vezi, de pildă, foarte recentul studiu al lui Dale Martin, „Jesus in Jerusalem: Armed and Not Dangerous”, şi replica mea, Fredriksen, „Arms and the Man”.

7. De pildă Luca 24:53, „Şi tot timpul stăteau în Templu şi lăudau şi binecuvântau pe Dumnezeu”.
8. Isus prevesteşte nimicirea Templului la Marcu 13:2; *cf*. Ioan 2:19. Despre Templu drept „casa pustie”, vezi Matei 23:38 şi Luca 13:35. Isus cel de la Luca deplânge Ierusalimul la 19:41-44. În cele din urmă, Isus este învinuit că amenință cu nimicirea Templului la Marcu 14:58. Vezi şi 15:29. La fel se petrec lucrurile şi la procesul lui Ştefan, v. Fapte 6:14.
9. Despre „cuvântul Domnului” cu privire la sfârşit, vezi I Tesaloniceni 4:15. Despre primirea tradiției de către Pavel, vezi I Corinteni 15:3 ş.u.
10. Dezbat aceste argumente în *Jesus of Nazareth,* pp. 207-214 şi 225-247; vezi şi „Gospel Chronologies” şi „Arms and the Man”.
11. Evangheliile sinoptice înfățişează aceste aclamații la intrarea triumfală a lui Isus în Ierusalim la Marcu 11:10, Matei 21:9 şi Luca 19:38. Îngrijorarea preoților privind tulburările publice apar la Marcu 14:2 şi în locurile paralele.
12. Marcu 14:53-15:1, audierile în fața Sinedriului; 15:2-15, audierile din fața lui Pilat: 15:26-27, Isus crucificat ca „regele iudeilor”, între doi „tâlhari”.
13. Isus este botezat (dincolo de scenă) la Ioan 1:31-34. Pentru întreaga scenă a Templului, inclusiv profeția lui Isus cu privire la învierea sa, vezi 2:13-22. Isus se află din nou în cetate, fără nici un incident, la Ioan 5:1.
14. Aclamarea mesianică la intrarea în Ierusalim este la Ioan 12:12, iar consultarea Sinedriului, la 11:45-43.

15. Compoziția narațiunii care descrie arestarea diferă considerabil de cea de la evangheliştii sinoptici. Pentru mulțimea de civili, vezi Ioan 18:1-4. Isus stă în fața lui Anna la 18:13, 19-24. Ioan nu vorbeşte despre vreo şedință a „procesului" din fața Sinedriului la care să fi fost prezent Isus.
16. Dialogul dintre Pilat şi Isus este evident lungit, cu un desăvârşit joc de du-te-vino între preoți, Isus din pretoriu şi mulțimea din afara pretoriului (Ioan 18:28-19:16). Ioan dezvoltă tema şovăielii extreme a lui Pilat de a executa sentința chiar mai mult decât sinopticii. Isus este crucificat între alte două persoane, iar deasupra lui este atârnat un *titulus* cu acuzația, vezi Ioan 19:18. Maria descoperă mormântul gol şi apoi pe Isus înviat, la Ioan 20:1-18.
17. Într-un articol recent, Fernando Bermejo-Rubio afirmă că această enigmă – Isus a fost crucificat, iar discipolii săi nu – este falsă. Bermejo-Rubio identifică pe cei doi „tâlhari" cu ucenicii lui Cristos. Evanghelia nu afirmă acest lucru, însă Bermejo-Rubio îl avansează pe cale de inferență: „(Why) Was Jesus the Galilean Crucified Alone? Solving a False Conundrum", pp. 144-149. Ipoteza cere însă ca Isus şi ucenicii săi să fi fost implicați în activități antiromane, ceea ce i-ar explica pe cei doi ucenici înarmați cu „săbii" în grădina Ghetsimani: Bermejo-Rubio, „Between Gethsemane and Golgotha; or, Who Arrested the Galilean(s)? Challenging a Deep-Rooted Assumption in New Testament Research". Voi discuta despre aceasta mai jos.
18. Citatul este preluat din E.P. Sanders, *Historical Figure of Jesus*, p. 254.
19. Cu privire la lipsa de siguranță a celor două poziții, de prefect şi de mare preot, precum şi despre evenimentele

scăpate de sub control în Ierusalim, vezi Fredriksen, *Jesus of Nazareth*, pp. 171-173.

20. Găsesc descrierea arestării făcută de Ioan (poliția Templului împreună cu soldații romani) mult mai plauzibilă. V. *ibid*., pp. 235-259.
21. Ioan vorbeşte când despre „mai-marii preoților", când despre „iudei" în versiunea scenei care are loc în fața lui Pilat (Ioan 18:28-19:23). Consider că „iudeii" desemnează o mulțime, nu doar preoții.
22. Despre recensământul de Paşte la Iosefus, v. *RI*, 6, 9, pp. 420-427. Pentru îndatoririle preoților, şi mai ales pentru responsabilitățile marelui preot în timpul acestei solicitante sărbători, vezi reconstituirea remarcabil de bine documentată a lui Helen Bond, *Caiaphas: Friend of Rome and Judge of Jesus?*, mai ales pp. 45-49, cu privire la Paşte.
23. Despre încărcătura teologică a prezentării lui Isus de la Marcu, cu procesul ținut în fața lui Caiafa şi a Sinedriului, precum şi despre neverosimilitatea istoriei, vezi Fredriksen, *From Jesus to Christ*, pp. 115-120.
24. Să fi existat oare două grupuri distincte la Ierusalim, unul pro-, altul anti-Isus? Nu e imposibil. Dar, din nou, dacă Isus a fost atât de vizibil şi de visceral repudiat de evrei la Ierusalim, în felul zugrăvit de evanghelii, Pilat ar fi avut puține motive să-l răstignească.
25. Cercetătorii au remarcat modurile în care tradițiile evanghelice ale Pătimirii, pe măsură ce se dezvoltă, îi inculpă treptat pe iudei şi-l disculpă pe Pilat, care, în cele din urmă, va deveni chiar sfânt în Biserica Etiopiei. Un studiu clasic cu privire la procesul lui Isus este Paul Winter, *On the Trial of Jesus*; vezi de asemenea remarcile lui C.K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition.* Pentru o amplă şi detaliată analiză a scenelor procesului, vezi Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah,* 2 vol.; vezi

şi pasionantul răspuns al lui John Dominic Crossan, *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*.

26. Discipolul înarmat apare la Marcu 14:47 şi la Matei 26:52. „Gloata" de la Matei, care îl arestează pe Isus, este de asemenea înarmată cu „săbii" şi cu „bâte", v. 26:47. *Cf*. Luca 22:51 şi Ioan 18:10-11. Argumentarea clasică despre cum a condus Isus o rebeliune armată împotriva Romei a fost dezvoltată de S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*. Mai recent, şi cu mai multe detalii, Martin (*Jesus in Jerusalem: Armed but Not Dangerous*) şi Bermejo-Rubio (*Between Gethsemane and Golgotha*) au făcut reconstituiri similare. După cum am menţionat şi mai sus, nu sunt deloc convinsă; pentru întreaga discuţie, vezi şi Fredriksen, „Arms and the Man".
27. Pentru sensurile termenului *máchaira*, vezi H.G. Liddell şi R. Scott, *Greek–English Lexicon* (rev. ed. 1968), p. 1085A. Prima definiţie este: „cuţit mare, custură, daltă, cuţit sacrificial". „Sabie scurtă" apare doar în al doilea rând.
28. Avraam se apropie de Isaac ţinând în mână o *máchaira* (în textul grecesc al Genezei 22:6, 10; echivalentul ebraic este *machelet*).
29. Arestarea din Ghetsimani – cu tot cu soldaţii care îşi pierd cunoştinţa – apare doar în Ioan 18:6.
30. Un asemenea caracter belicos şi un militantism războinic sună foarte bizar când le aşezăm alături de celelalte informaţii de care dispunem (în evanghelii şi în epistolele pauline) cu privire la etica eshatologică a mişcării, modelul său de rezistenţă pasivă şi supunerea faţă de autorităţile civile. Vezi *From Jesus to Christ,* pp. 98-101, pentru o scurtă trecere în revistă a materialului.
31. Despre ameninţările apocaliptice faţă de oraşele nereceptive, vezi Matei 11:20-24 şi Luca 10:13-15. Vezi,

de asemenea, Allison, *Constructing Jesus*, pp. 227-230. Caracterizarea lui Isus de la Iosefus apare în *AI* 18, 3, pp. 63-64, aşa-numitul *Testimonium Flavianum*, despre care vom mai vorbi.

32. Despre statutul profetic al lui Isus, vezi Ioan 6:14; 7:40 şi 9:17. *Cf*. Matei 21:11 şi Luca 24:19, 21.
33. Despre diferitele feluri în care evangheliştii îi atribuie statut mesianic lui Isus, vezi *From Jesus to Christ,* pp. 18-52 şi 177-204. Vezi, de exemplu, Marcu 10:47-48 cu privire la orbul Bartimeu, Marcu 11:1-10 despre intrarea triumfală în Ierusalim, Marcu 12:35-37 despre disputa dacă Mesia este fiul lui David. Allison face o analiză migăloasă, insistând pe documentarea precară a episodului, în *Constructing Jesus*, pp. 279-293. Despre gama largă de sensuri a termenului „Mesia", vezi în special Novenson, *Grammar of Messianism*.
34. Reconstitui ultimele zile ale misiunii lui Isus ţinând cont de această ipoteză în *Jesus of Nazareth,* pp. 244-259.
35. Vezi Luca 19:11 şi Fapte 1:3, 6.
36. *Declamationes maiores* 274, 13.
37. *AI* 18, p. 3: 64; *cf*. Ioan 18:13.
38. Despre Anna şi fiii săi, vezi *AI* 20, 9, p. 198. Vezi de asemenea Bond, *Caiaphas*, pp. 33-56.
39. Aceste evenimente sunt relatate în *AI* 1, 651-655 şi *AI* 17, 149-167 (Irod), în *AI* 18, 85-86 (despre destituirea lui Pilat şi Caiafa) şi în *RI* 2, 232-244 (despre crimele din Samaria).
40. Pentru audierile în faţa lui Anna, vezi Ioan 18:12-13, pentru cele dinaintea lui Pilat, vezi Ioan 18:28.

3. DE LA MIRACOL LA MISIUNE

1. Prima relatare a Pătimirii apare la Marcu 8:31-32. *Cf*. 9:1: „El le-a mai zis: «Adevărat vă spun că sunt unii din cei ce stau aici care nu vor muri până nu vor vedea Împărăţia

lui Dumnezeu venind cu putere»„. Despre strategia narativă a acestor profeții, vezi studiul meu *From Jesus to Christ*, pp. 107-110.

2. Cele două profeții ale Pătimirii de la Marcu apar la 9:31 şi la 10:34-35. Femeile merg la mormânt în 16:1, dar sunt prea înfricoşate ca să poată vorbi (16:5-8), iar cele dintâi versiuni ale Evangheliei după Marcu se sfârşesc aici. După cum a remarcat Frank Kermode, cu multă vreme în urmă, „încheierea lui Marcu este incredibil de stângace sau incredibil de subtilă" (*The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, p. 68).
3. Femeile care vizitează mormântul în Matei 28 îl văd pe Isus în 28:9-10. Spânzurarea lui Iuda este amintită la Matei 27:5. Aşa-numita Mare Trimitere de pe munte, din Galileea – „Duceți-vă şi faceți ucenici din toate neamurile" –, încheie istorisirea de la Matei, din 28:16-20.
4. Luca 24:4-9. Evident, aceste femei sunt galileene (Luca 23:55). Femeile de la mormânt anticipează versiunea lucană a istoriilor.
5. Luca menționează viziunea neoficială a lui Petru la 24:34. Atenția evanghelistului se îndreaptă către cina de la Emaus (24:13-35). Odată ce Isus li se arată discipolilor săi în Ierusalim, el îi asigură de caracterul său fizic, mâncând pâine şi peşte. Fantomele nu pot mânca (24:42-43). Evanghelia se încheie cu comunitatea discipolilor lui Isus care părăsesc Betania şi revin la Ierusalim, unde se stabilesc şi unde aduc neîncetat binecuvântare şi mulțumire lui Dumnezeu în Templu (24: 50-53).
6. Istoriile cu mormântul şi cu Toma îndoielnicul apar la Ioan 20:1-29, iar arătările din Galileea, la 21:14, 25.
7. Galateni 1:15-17 avansează ideea că Pavel l-ar fi văzut la Damasc pe Isus cel înviat. În alt loc al corespondenței sale, când discută despre tradiții euharistice, Pavel menționează „noaptea în care Domnul a fost vândut –

paredídoto" (I Corinteni 11:23). Traducătorii RSV, care cunosc tradițiile despre Iuda, transpun acest cuvânt prin *was betrayed* – „a fost trădat". Ar putea fi la fel de bine tradus şi prin diateza pasivă, ca *was handed over* – „a fost dat în mâna". Însă limba greacă mai are o diateză, medie, care indică faptul că acțiunea verbului se referă la subiectul însuşi. Adeseori, formele verbale medii sunt similare cu cele pasive. În acest caz – când este implicat un verb la diateza medie –, propoziția din engleză ar putea fi înțeleasă ca *the night that he gave himself up* – „noaptea în care el s-a predat pe sine". Esențialul de reținut, în mod special în lumina lui Pavel invocându-i pe cei „doisprezece" la 1 Corinteni 15:5, este că Pavel nu pare să aibă habar despre tradițiile referitoare la Iuda.

8. Fapte 9:3-8 vorbeşte despre orbirea lui Saul/Pavel. Pavel insistă că l-a văzut pe Cristos la I Corinteni 9:1, la fel ca în capitolul 15, citat mai sus. Despre „prigoana" inițiată de Pavel împotriva adunării lui Cristos de la Damasc, vezi Galateni 1:13. A se vedea şi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 77-93.
9. Despre discipolii lui Isus cel înviat care nu îşi recunosc Învățătorul, vezi Luca 24:16, 31. Isus le apare brusc discipolilor de la Ierusalim la Luca 24:36-37. Maria nu îl recunoaşte de la început pe Isus la Ioan 20:14. Isus pătrunde prin uşile încuiate la Ioan 20:24, 26.
10. I Corinteni 15:3-8 ne oferă lista paulină cu martori, aşa cum a fost transmisă de tradiție, incluzându-se şi pe sine la final. Transformarea trupurilor la Înviere este descrisă la I Corinteni 15:35-51: trupul de carne şi sânge devine unul spiritual, *pneumatikón*.
11. Despre trupul duhovnicesc, vezi I Corinteni 15:42-44; trupurile de carne şi sânge nu pot moşteni Împărăția (15:50). Cristosul de carne şi sânge înviat apare la Luca 24:39.

12. Maniheii l-au provocat pe Augustin să găsească noi interpretări ale epistolelor pauline. Împotriva lor a început Augustin să considere „carnea” un simbol moral mai curând decât un principiu material, în principala sa operă cu privire la Epistola către Romani, prin 390, mai ales în întrebarea 66 din *Răspunsuri la 83 de întrebări*. Afirmația deplină şi definitivă o vom regăsi însă în *Despre Cetatea lui Dumnezeu* 22, 21. Vezi Fredriksen, „Beyond the Body/Soul Dichotomy”.
13. I Corinteni 15:39-41.
14. I Corinteni 15:37-50, vezi şi 20-26, cu privire la transformarea trupurilor celor vii sau morți. Pavel vorbeşte despre aşteptarea sa de a se număra printre cei vii care vor suferi această transformare la I Tesaloniceni 4:15. „Duhul” la Pavel este încă material, dar foarte, foarte rafinat şi subtil. Pentru felul în care ideile lui Pavel se armonizează cu concepția celor vechi cu privire la cosmologie, vezi Dale Martin, *The Corinthian Body*, mai ales capitolul 5; mai multe detalii despre trupurile siderale de la Pavel la Matthew Thiessen, *Paul and the Gentile Problem*, pp. 129-160.
15. Sanders, în *Jesus and Judaism*, pp. 77-119, ne oferă o trecere în revistă a acestor tradiții şi aşteptări eshatologice; vezi, mai pe scurt, şi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 21-31; despre eshatologia lui Isus, vezi Allison, *Constructing Jesus*, pp. 31-220.
16. Oasele uscate ale „întregii case a lui Israel” care vor fi acoperite de carne se întâlnesc la Iezechiel 37:11. Despre toți oamenii înviați pentru Judecata de Apoi, vezi Daniel 12:2-3. Despre tradițiile cu privire la înviere în general, vezi Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel.*

17. Despre faptul că Marcu leagă moartea şi învierea lui Isus de distrugerea Templului şi de a Doua sa Venire, vezi *From Jesus to Christ*, pp. 44-52, 177-187.
18. I Corinteni 15:12-14 şi 20-23.
19. Despre Cristos cel înviat ca „pârgă" a învierii generale, vezi I Corinteni 15:23-26, insistând asupra biruinței împotriva morții. Despre preschimbarea celor vii, vezi 15:50-52. Mai devreme, în aceeaşi epistolă, îndemnându-şi comunitatea să respecte o disciplină sexuală riguroasă, Pavel invocă şi motivul: „vremea s-a scurtat", iar „înfățişarea acestei lumi trece" (I Corinteni 7:29, 31).
20. Isus îi mandatează pe „cei doisprezece" în Marcu 3:14. Rolul lor în ascultarea parabolelor (Marcu 4:10 şi 34). Despre puritatea rituală şi spălarea mâinilor, vezi Marcu 7:3. Despre discuțiile în jurul identității mesianice a lui Isus, vezi 8:27-30. Cei trei apostoli martori ai Schimbării la Față (9:2-8). Iacob şi Ioan în legătură cu întâietatea la 10:35-45.
21. Discipolii sunt învestiți cu puteri harismatice la Marcu 3:13-15, 6:7. Despre extinderea capacităților acestora, vezi Matei 7:22 şi 10:1-42. Despre restrângerea câmpului de activitate, vezi Matei 10:5-7 şi 15:24.
22. Despre cei doisprezece, vezi Luca 9:1-2; despre cei şaptezeci, vezi Luca 10:9, 17. Despre ucenicii (şi Isus) care se numără printre cei care îl ascultă pe Ioan, vezi Ioan 3:22-30 şi 4:1. Despre cei doisprezece ca un grup aparte, vezi Ioan 6:67-71. Despre ascultători ca discipoli, Ioan 20:24. Cei doisprezece care se adună pentru ultima cină – masa pascală la sinoptici –, în Marcu 14:17-24 şi locurile paralele. Vezi şi referința mai ambiguă a lui Ioan, 13:2-30.
23. Pavel ne oferă lista de martori pe care a „primit-o" şi el (probabil de la cei care au fost membri ai mişcării înaintea

lui) la I Corinteni 15:3-7. Marcu identifică acest nucleu atât cu „apostolii”, cât şi cu „ucenicii” (Marcu 6:7, 33).

24. Matei face legătura între cei doisprezece discipoli şi cele douăsprezece triburi din vremea eshatologică la Matei 19:28. Pavel face aluzie la aceeaşi idee a mântuirii eshatologice a întregului Israel la Romani 11:26. Vezi mai multe detalii despre această perspectivă la Fredriksen, *Pagans' Apostle,* p. 314, s.v. „Israel”. Despre felul în care această idee se leagă de viziunea eshatologică a profetului Isaia, vezi Ross Wagner, *Heralds of the Good News.* În fine, despre trimiterea celor 70 ca înaintemergători ai lui Isus, vezi Luca 10:1. Marta îi primeşte pe discipolii itineranți din mişcarea lui Isus în casa ei la Luca 10:38-42.
25. Pentru mulțimea care îl întâmpină pe Isus în mod triumfal, alături de ucenicii săi, vezi Luca 19:37-38.
26. Luca numeşte aceste sate apropiate de Ierusalim, Emaus (Luca 24:13) şi Betania (Luca 24:50). Comunitatea se roagă în Templu la Luca 24:53 şi rămâne în Ierusalim (Fapte 1:4). Pavel merge la Ierusalim pentru a vorbi cu Petru şi pentru a-l vedea pe Iacob, cam la trei ani după ce a primit chemarea la apostolat (Galateni 1:15-17). Această a doua întâlnire, cu toate controversele cronologice, este considerată identică aşa-numitului Conciliu Apostolic despre care se vorbeşte în Fapte 15.
27. Pavel citează Isaia 59:20 la Romani 11:26, cu privire la mântuirea lui Israel, care va începe din „Sion”. Fapte 1:8, cu toate că atenuează tonul eshatologic al discursului paulin, insistă că mântuirea va începe de la Ierusalim (*Cf*. Isaia 2:2-4).
28. Despre această idee, vezi studiul fundamental al lui James Scott, *Paul and the Nations.* Vezi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 26-31 şi 159-166.
29. Isaia 66:18-20.

30. Luca 19:11.
31. Despre vorbirea în limbi, vezi I Corinteni 12:10, 13:1.
32. Despre vorbirea harismatică în limbi străine, vezi Fapte 2:4-8; *cf*. 1:8.
33. Fapte 2:17-21; *cf*. Ioel 2:28-32.
34. Fapte 1:3, 7-8. Despre necunoaşterea momentului sfârşitului, care vine „ca un fur noaptea”, vezi cele spuse de Pavel la I Tesaloniceni 5:2, unde poate că repetă o tradiție care merge până la Isus. *Cf*. şi Matei 24:43-44 şi Luca 12.:9-40; vezi şi Fredriksen, *Jesus of Nazareth*, pp. 78-89.
35. I Corinteni 16:22 şi Fapte 1:6 despre restaurarea Împărăției lui Israel.
36. Fapte 1:14; 2:1, 43-47; *cf*. 4:32-37; despre creşterea uluitoare a numărului discipolilor, vezi Fapte 1:15 şi 2:41.
37. Vezi Galateni 2:10, concluzia întâlnirii apostolice a lui Pavel din Ierusalim. El îndeamnă pe neevreii corinteni să contribuie la I Corinteni 16:1; *Cf*. II Corinteni 8:1-9:15 pentru mai multe detalii despre această colectă. Despre contribuția la acest tip de serviciu pentru Templu, vezi Romani 15:14-32, şi mai ales despre „sfintele” vase de acolo, vezi 15:25-26.
38. Isus cel înviat vorbeşte la Emaus (Luca 24:25-27).
39. Vezi Ioel 2:28-32 şi Faptele Apostolilor 2:17-21. Pentru „David”, vezi Psalmul 16:8-11 şi Psalmul 110:1, invocați în Fapte 2:25-29, 34; Isaia 57:19, după textul grecesc al Septuagintei, vezi Fapte 2:39. Fapte 2:23 confirmă aceste evenimente vorbind despre planul foarte limpede şi despre atotştiința lui Dumnezeu.
40. Cuprinzătorul discurs al lui Ştefan se află la Fapte 7:2-53. Luca vorbeşte despre polemica lui Pavel cu evreii din Tesalonic la Fapte 17:3 (sublinierile îmi aparțin).
41. I Corinteni 1:23.

4. ÎNCEPÂND DE LA IERUSALIM

1. Isaia îl numeşte pe Cirus, regele persan, „Mesia”, la Isaia 45:1. John J. Collins trece în revistă diferitele figuri mesianice prezente în Manuscrisele de la Marea Moartă în *The Scepter and the Star*; vezi acelaşi autor, alături de Adela Yarbro Collins, *King and Messiah as Son of God.* Pentru figurile lui Aaron şi David ca Mesia în Manuscrisele de la Marea Moartă, vezi Jan Willem van Henten, „The Hasmonean Period”.
2. Chiar şi cu subcategoria specială de „Mesia davidic”, Matthew Novenson afirmă că era destul loc pentru diversitate. Pavel are un Mesia davidic care moare şi învie din morţi (vezi Romani 1:3-4). IV Ezra ne prezintă un Mesia davidic care moare, dar nu învie din morţi (4 Ezra 7:28-29). *Regula comunităţii* de la Qumran vorbeşte de un Mesia davidic care este un simplu accesoriu al unui Mesia sacerdotal (1 *Qumran Scrolls* IX, 11). Epistola către Evrei aminteşte de un Mesia davidic de origine sacerdotală (Evrei 7:11-17). *Bavli Sanhedrin* vorbeşte de un Mesia davidic care judecă pricinile printr-un simţ inspirat de Dumnezeu al mirosului (*b. Sanh.* 93b). Toate aceste texte reprezintă vechi interpretări mesianice ale unor pasaje biblice despre Casa lui David, dar ele nu se constituie ca un model unic de Mesia davidic. Vezi „The Messiah ben Abraham in Galatians: A Response to Joel Willitts”, p. 165.
3. Vezi I Cronici 17:10-14, care repetă cuvintele citate mai sus din II Samuel.
4. De pildă, Exod 4:22, Deuteronomul 14:1, Psalmul 82:6, Ieremia 3:19, 31:19, Osea 11:1, reluat de Pavel la Romani 9:4.
5. Psalmul 2:7 celebrează „naşterea” regelui davidic în clipa încoronării şi ungerii sale. Vezi şi Psalmul 89:20, 26. Pavel la Romani (1:3-4 şi 15:12) sărbătoreşte

mesianitatea davidică şi filiația divină a lui Isus. Vezi şi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 131-151.

6. Vezi astfel Ieremia 33:17 cu privire la eternitatea liniei regale a lui David.
7. Despre diferența şi insistența pe descendență biologică sau funcție, despre Mesia „născut" sau „făcut", vezi Novenson, *Grammar of Messianism*, pp. 65-113.
8. Morton Smith, „What Is Implied by the Variety of Messianic Figures?", p. 68; la fel, vezi şi un studiu despre „Mesia prezenți sau absenți" la Novenson, *Grammar of Messianism*, pp. 114-160.
9. Vezi Isaia 11:1-16 despre odrasla din mlădița lui Isai. Ieremia 33:14 despre descendența davidică. *Psalmii lui Solomon* 17-18 despre cârmuitorul davidic din timpurile eshatologice.
10. Vezi eseul clasic al lui John Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, mai ales pp. 20-49 pentru felurile în care reinterpretarea a redus „disonanța cognitivă" care rezultă din evidenta infirmare a ferventei credințe milenariste.
11. Isus, asemenea coreligionarilor săi, s-a referit la Dumnezeu şi i s-a rugat ca „Tatălui". Multă vreme, cercetătorii Noului Testament, urmându-l pe Joachim Jeremias, au făcut mai multe afirmații cristologice cu privire la intimitatea „aparte" a lui Isus cu Dumnezeu, aşa cum rezultă aceasta din termenul ebraic *abba*. Astfel de afirmații au fost demolate definitiv de James Barr, „Abba Isn't «Daddy»„.
12. Fredriksen, *From Jesus to Christ*, pp. 98-101.
13. Matei îşi începe istoria genealogiei lui Isus pornind de la Avraam, prin David, până la Iosif (Matei 1:1-16), căruia îngerul i se adresează cu apelativul „fiul lui David" (1:20). Atât Iosif, cât şi Maria, o fecioară (în sprijinul acestei afirmații Matei citează Isaia 7:14 după Septuaginta),

locuiesc, evident, în Betleem. De aici fug din pricina ostilității lui Irod (2:13). Ascunzându-se în Egipt până când îngerul îi informează despre moartea lui Irod, ei evită Betleemul deoarece Iudeea este cârmuită de Arhelau, fiul lui Irod (2:22), şi se stabilesc la Nazaret (2:23).

14. Luca ne oferă o genealogie care porneşte de la Iosif, prin David, până la Adam (Luca 3:23-28). Deloc surprinzător, genealogia nu coincide cu cea alcătuită de Matei. Despre Nazaret ca oraş de baştină al lui Iosif şi al Mariei, vezi 2:4. Despre momentul care indică evenimentele din anul 6 d.Cr., recensământul de sub Quirinus (numai în Iudeea, nu şi în Galileea), vezi Luca 2:2. Isus este născut în Betleem, oraşul lui David, strămoşul lui Iosif, de unde sfânta familie se întoarce la Nazaret (2:4, 39). Luca nu îl menționează pe Irod, care era mort de zece ani la data la care a avut loc recensământul din Iudeea. Pentru comentarii despre narațiunile evanghelice cu privire la naşterea lui Isus, vezi Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*.
15. Vezi eforturile lui Vermes de a reconstrui contextul istoric plauzibil pentru evoluția relatărilor cu naşterea din fecioară, *Jesus the Jew*, pp. 213-222. Pentru un efort mai recent de reconstrucție, vezi Loren T. Stuckenbruck, „Conflicting Stories: The Spirit Origin of Jesus' Birth".
16. Pasajul original este de la Isaia 7:1-16. Ebraica are un termen pentru „fecioară", *betulah*. Totuşi, ebraica textului din Isaia ne oferă *almah*, „tânără fată". Pentru un motiv care ne scapă, traducătorii Septuagintei au folosit termenul *parthénos*, „fecioară", cu toate că limba greacă dispune şi ea de un termen potrivit pentru „tânără fată", *neanís*.
17. Ştiu de moda cu privire la „studiile despre memorie" în cercetarea recentă despre Isus cel istoric. „Memoria"

implică existența a ceva care s-a petrecut cu adevărat în trecut, ceva care trebuie „reamintit”, reluat. Studiile despre memorie, cu toate împrumuturile lor din ştiinţele cognitive, sunt o metodă de a conferi o aureolă (foarte problematică) de istoricitate unor filoane ale tradiției al căror context originar se află în jurul anului 30 d.Cr., data aproximativă a execuției lui Isus. Pentru o descriere detaliată a acestor încercări, vezi Allison, *Constructing Jesus*, pp. 1-30.

18. Romani 1:3-4. Presupun că ideile şi convingerile lui Pavel despre rolul eshatologic al lui Isus – pe care le-am văzut deja detaliate la I Corinteni 15 – l-au îndemnat pe apostol să susțină această presupusă descendență davidică a lui Isus. Textul grecesc al lui Pavel nu are nici un pronume posesiv („al său” – *autoú*) care să modifice sensul „învierii”, şi nici o prepoziție („din” – *ek*) care să schimbe sensul termenului „morți”. Traducerea fidelă a textului ar fi următoarea: „declarat ca Fiu al lui Dumnezeu în putere, prin duhul sfințeniei, prin învierea morților”. Pavel este convins că acest eveniment urmează să aibă loc. Pentru întregul argument, cu textele aferente, vezi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 133-145 şi notele.
19. Cu privire la înfrângerea mesianică a puterilor cosmice de către Isus şi întemeierea Împărăției, vezi I Corinteni 15:21-28. Cu privire la caracterul davidic al acțiunilor eshatologice de la a Doua Venire a lui Cristos, prezentate în acest pasaj din I Corinteni, vezi Novenson, *Christ among the Messiahs*, p. 146.
20. Revenirea lui Cristos va nimici stihiile cosmice şi stăpânitorii universului la I Corinteni 15:24-25. Trâmbițele eshatologice răsună, chemându-i pe morți, la versetul 52. Puterea marțială copleşitoare a lui Cristos este evocată şi la Filipeni 3:21. Isus din Nazaret cel istoric poate că va fi învățat o etică a rezistenței pasive, însă

Cristosul eshatologic şi războinic se va întoarce înarmat şi invincibil.

21. Cristos domneşte peste Israelul deplin la Romani 11:12 („deplina intrare" a lui Israel) şi la 11:26 („întreg Israelul" va fi mântuit). Pavel citează Isaia 11:4 şi 10 după Septuaginta, cu privire la Mesia davidic care va domni peste popoarele păgâne la Romani 15:12.
22. Marcu 12:35-37, cu privire la statutul davidic şi despre Mesia eshatologic. Marcu 14:61-62 despre dezvăluirea că Mesia – în vremurile din urmă – va şedea de-a dreapta tronului divin, vorbele rostite de Isus pentru marele preot la procesul său.
23. Astfel, în jurul anului 200 d.Cr., Tertulian din Cartagina va insista asupra descendenței davidice a Mariei, vezi *Despre trupul lui Cristos*, 21, 1-7.
24. Faptele Apostolilor 2:14-36.
25. Fapte 2:38, unde cei care îl ascultă pe Petru sunt inculpați.
26. Fapte 2:41 ne înştiințează despre mărimea mulțimii.
27. Despre decizia lui Pilat de a-l elibera pe Isus, vezi Fapte 3:13. Despre suferința prevestită a lui Mesia, vezi 3:18. Cu privire la îndepărtata a Doua Venire, vezi 3:21. Despre evreii care trebuie să se pocăiască pentru moartea lui Mesia, vezi 3:26. I Tesaloniceni, prima epistolă a lui Pavel (din anii '40?) pare să susțină inculparea în masă a evreilor din Ierusalim. La 2:14-16 este elogiată statornicia comunității păgâne în fața (nedefinitelor) persecuții de la conaționalii lor: „Căci, fraților, voi ați călcat pe urmele Bisericilor lui Dumnezeu care sunt în Cristos Isus, în Iudeea; pentru că şi voi ați suferit din partea celor de un neam cu voi aceleaşi rele pe care le-au suferit ele din partea iudeilor. Iudeii aceştia au omorât pe Domnul Isus şi pe proroci, pe noi ne-au prigonit, nu plac lui Dumnezeu şi sunt vrăjmaşi tuturor oamenilor, căci ne opresc să

vorbim neamurilor ca să fie mântuite. Astfel, ei totdeauna pun vârf păcatelor lor. Dar, la urmă, i-a ajuns mânia lui Dumnezeu!" Pentru motive foarte serioase, aceste versete au fost văzute o interpolare târzie în epistola lui Pavel. În acest sens vezi, mai ales, articolul clasic al lui Birger Pearson, „1 Thessalonians", şi, pentru un contraargument mai recent, Markus Bockmuehl, „1 Thessalonians". Teoriile bazate pe interpolări sunt, pe bune dreptate, o curte a ultimului apel, însă în acest caz, ţinând cont de argumentele oferite de Pearson, eu sunt convinsă. Nici un manuscris tradiţional al epistolei nu e anterior veacului al II-lea, când – aşa cum ne confirmă atât Evanghelia după Matei, cât şi *Dialogul cu iudeul Trifon* al lui Iustin Martirul – tema vinovăţiei iudaice colective (ucigaşi ai profeţilor, ucigaşi ai lui Cristos) este bine stabilită. În cele din urmă „mânia lui Dumnezeu", invocată aici la timpul perfect compus („a venit", versetul 6), se armonizează foarte bine cu distrugerea Templului din anul 70. Bockmuehl aminteşte de alte evenimente istorice pe care Pavel le-ar fi putut avea în minte în anii '40. În opinia mea, eforturile sale sunt mult slăbite pentru că face un argument vital din prezenţa lui Pavel înaintea lui Gallio, la Corint. El se sprijină pe Fapte 18:12 pentru a localiza epistola lui Pavel la Tesalonic. Despre alte probleme inerente acestei proceduri, vezi Gregory Tatum, *New Chapters in the Life of Paul.*

28. Vezi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 17-31, unde trec în revistă rapid astfel de forme de teodicee.
29. Lamentaţia lui Isus se găseşte la Luca 19:41-44. Masivul comentariu al lui Richard Pervo la Faptele Apostolilor presupune că Luca a avut acces la epistolele lui Pavel sau la Iosefus. Dacă lucrul este adevărat, atunci evanghelistul nu a citit cu atenţie izvoarele sale, de vreme ce amestecă cronologia paulină despre chemarea la apostolat cu cea a

lui Iosefus cu privire la figurile profetice ale lui Teudas şi ale Egipteanului. (Vezi Fapte 5:36-37 cu privire la Teudas şi Iuda Galileeanul; vezi şi Iosefus *AI*, 20. Sunt de acord cu Pervo cu privire la datarea Faptelor la începutul veacului al II-lea. Dar sunt de părere că Luca exprimă idei mai târzii şi că presupune existența unor structuri mai noi (conciliile de bătrâni, grupurile organizate de văduve; la fel şi termenul *christianoí* este atestat numai în textele din veacul al II-lea).

30. Preoții le cer apostolilor să înceteze a mai predica în curtea Templului, la Fapte 4:1-18. Apostolii refuză la 4:19-32. Mai târziu, preoții îi pedepsesc pe apostoli, apoi îi lasă liberi, la 5:12-34.
31. Despre acuzațiile aduse lui Ştefan de către martorii mincinoşi, vezi Fapte 6:13-14. Despre afirmația (incoerentă) a lui Luca despre o persecuție generalizată şi despre fuga tuturor, în afară de apostolii originari, vezi Fapte 8:1. Sublinierea îmi aparține. Tribulațiile tardive ale lui Pavel sunt menționate în Fapte 22:30, 23:14, 25:2, datate prin anul 50 d.Cr., pe când Festus, apoi Albinus, erau procuratori.
32. Luca prezintă această misiune coordonată în Fapte 8:14, 24 şi 11:1-2, 22. Aşa-numitul Conciliu Apostolic din Ierusalim (Fapte 15) va aborda şi el această chestiune. Pavel discută cu apostolii la Ierusalim (Galateni 1:18-19; 2:1-10).
33. Despre Antiohia ca centru de propovăduire printre păgâni, vezi Fapte 11:20. Ne întâlnim cu Saul/Pavel la Fapte 8:1, iar el pleacă din Ierusalim spre Damasc la Fapte 9:2.
34. Pentru o trecere în revistă a modelelor din vechea apocaliptică a creştinismului, vezi Paula Fredriksen, „Apocalypse and Redemption in Early Christianity: From John of Patmos to Augustine of Hippo”. Pentru perioada

de la Antichitate până în Evul Mediu, vezi Richard Landes, „Lest the Millennium Be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography, 100-800 CE". Landes îşi dezvoltă această analiză în *Heaven on Earth: The Varieties of Millennial Experience.*

35. Leon Festinger, Henry W. Riecken şi Stanley Schachter, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*. Despre mişcările milenariste americane şi despre succesul lor, chiar şi după ce previziunea sfârşitului lumii a eşuat, vezi Stephen O'Leary, *Arguing the Apocalypse: Toward a Theory of Millennial Rhetoric* (despre milleriți, cei care au constituit mai apoi Biserica Adventistă de Ziua a Şaptea). Despre mentalitatea mişcărilor care promovează sfârşitul lumii, vezi Paul Boyer, *When Time Shall Be No More*. De asemenea, vezi Landes, *Heaven on Earth.* John Gager a aplicat multe teorii ale psihologiei sociale la mişcarea timpurie a adepților lui Isus în *Kingdom and Community*. Pentru felul în care simțul „apocaliptic" al timpului, specific grupului de la Qumran, a fost păstrat prin eliminarea disonanței cognitive (cu ajutorul reinterpretării profețiilor), vezi Jonathan Ben-Dov, „Apocalyptic Temporality: The Force of the Here and Now", mai ales pp. 298-299.
36. Gager, *Kingdom and Community*, p. 21. Punctul său de vedere este acesta: modificându-şi profețiile, creştinismul (cu alte cuvinte diferitele forme de creştinism) a avut succes, dar nu ca mişcare milenaristă.
37. Romani 1, cu privire la haosul moral creat de idolatrie. Romani 2-7 cu privire la felurile în care Legea iudaică nu îi putea ajuta pe neevrei să îşi schimbe viața. Romani 8 cu privire la felurile în care Cristos i-a mântuit pe păgâni oferindu-le o cale separată de Legea iudaică. Pentru această interpretare a Epistolei către Romani, vezi Stanley

K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*; Runar Thorsteinsson, *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*; Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 141-166, precum şi studiile adunate de Rafael Rodriguez şi Matthew Thiessen în *The So-Called Jew in Paul's Letter to the Romans*.

38. Întârzierea venirii Împărăției pentru a lăsa mai mult timp de misiune pentru păgâni la Romani 11:13-26. Despre planurile lui Pavel de a ajunge cu propovăduirea până în Spania, vezi 15:19. El vede, evident, o amânare a sfârşitului lumii.
39. Romani 11:26, citând Isaia 59:20-21.
40. Despre această secvență a mântuirii eshatologice – Israel mai întâi, păgânii şi neamurile neiudaice ulterior –, vezi Sanders, *Jesus and Judaism*, pp. 212-221; Paula Fredriksen, „Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2", pp. 559-564.
41. Răstignirea văzută ca îndemn la pocăință, iar moartea lui Isus concepută ca ispăşire pentru păcat, „potrivit Scripturilor" – I Corinteni 15:3.
42. Despre trimiterea apostolilor la propovăduire, vezi Matei 10:5-42; *cf*. şi Luca 9:1-6.
43. „Adevărat vă spun că nu veți isprăvi de străbătut cetățile lui Israel până va veni Fiul Omului" (Matei 10:23).
44. „Când v-am trimis fără pungă, fără traistă şi fără încălțăminte, ați dus voi lipsă de ceva?" întreabă Isus cel de la Luca. „Acum, dimpotrivă, cine are o pungă s-o ia; cine are o traistă de asemenea s-o ia şi cine n-are sabie să-şi vândă haina şi să-şi cumpere un cuțit." – Luca 22:35-38, traducerea propusă de mine pentru *máchaira* este „cuțit".

45. Despre relatări păgâne cu privire la evreii din oraşele păgâne (cetatea antică) şi despre păgânii din comunităţile iudaice (sinagogi şi Templul din Ierusalim), vezi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 32-60. Inscripţiile din sinagogi şi diversele surse păgâne despre binefacerile păgânilor în favoarea comunităţilor iudaice au fost adunate şi traduse de Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Filon menţionează o astfel de sărbătoare „ecumenică" a tălmăcirii Scripturilor iudaice în greceşte în *Viaţa lui Moise*, 2, 31. În fine, cetatea păgână a Apameii a emis monede cu imaginea arcei lui Noe. Vezi Pieter van der Horst, „The Jews of Ancient Phrygia", p. 141.
46. Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 85-93, cu privire la pericolele înstrăinării de zeii păgâni.
47. Albert Schweitzer a speculat că „universalismul eshatologic al lui Isus i-a interzis misiunea printre păgâni", deoarece, potrivit paradigmei profeţiei biblice, Israel este mântuit mai întâi, iar celelalte popoare mai apoi. Vezi *The Mysticism of Paul the Apostle*, pp. 178-183.
48. Despre generaţia mişcării lui Isus, surprinsă – şi surprinzătoare – de venirea eshatonului, vezi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 73-93.

5. SFÂRŞITUL VEACURILOR

1. Faptele vorbesc despre violenta şi criminala persecuţie a lui Saul/Pavel în 8:1 şi 9:1-2. Pavel însuşi menţionează trecutul său de persecutor la Galateni 15:9 şi Filipeni 3:7. Însă vom vedea că „persecuţia" despre care vorbeşte el este diferită de ceea ce prezintă Faptele.
2. Iosefus despre violarea legilor milosteniei, *AI*, 4, 238. Despre decizia celui ce a încălcat această lege şi despre pedeapsa meritată, vezi Anthony Ernest Harvey, „Forty

Strokes Save One: Social Aspects of Judaizing and Apostasy", pp. 79-86.

3. E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, p. 192. Pentru întreaga discuție, vezi pp. 186-192.
4. Dumnezeul lui Israel se luptă cu zeii egipteni, vezi Exodul 12:12. Dumnezeu este cel mai mare zeu, vezi Psalmul 86:8, iar toți ceilalți zei vor îngenunchea în fața lui (vezi Psalmul 97:7). Vezi şi Ieremia 10:6. Mai multe despre universul cârmuit de un singur Dumnezeu, în cadrul vechiului monoteism, vezi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 10-13, 38-42; de asemenea Fredriksen, „How Jewish Is God? Divine Ethnicity in Paul's Theology". Vezi şi Emma Wasserman, „Gentile Gods at the Eschaton: A Reconsideration of Paul's «Principalities and Powers» in 1 Corinthians 15". Pentru aluziile lui Pavel la zeii străini şi la impactul lor social vezi James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, pp. 33-38, 104-110.
5. Filon face referire la corpurile de pe firmamentul ceresc ca „zei vizibili" în comentariul său la Geneza, *Despre crearea lumii*, 7:27. Despre zeii popoarelor ca *daimónia*, vezi Psalmul 95:5 (din versiunea greacă), la care face aluzie Pavel la I Corinteni 10:20.
6. Despre felul în care diaspora evreiască s-a acomodat în mijlocul vecinilor păgâni, atât sub aspect social, cât şi religios, vezi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 32-49; despre păgânii „temători de Dumnezeu" sau „iudaizanți" (asumarea voluntară a unor practici evreieşti), vezi pp. 49-60.
7. Iosefus istoriseşte propriile experiențe cu diferitele „şcoli" ale iudaismului în *Viața* sa, capitolele 7-12. Pentru metodele de a conceptualiza aderarea la mesajul evanghelic, care nu reprezenta o „convertire", vezi mai ales Brent Nongbri, „The Concept of Religion and the Study of the Apostle Paul", pp. 1-26.

8. Pavel se plânge de ingerința „dumnezeului acestui veac” la II Corinteni 4:4. Vechile divinități ale ex-păgânilor galateni sunt simple „spirite elementare”, stihii cosmice ignorante, la Galateni 4:8-9. Despre zeii păgâni ca „demoni”, divinități mărunte, vezi I Corinteni 10:20-21. Tot corintenilor le spune că toată lumea ştie de existența lor, la I Corinteni 8:5-6 (mulți zei şi mulți stăpâni). Aceste divinități inferioare sunt „nimicite” la I Corinteni 15:24. Ele sunt reabilitate spre a venera pe adevăratul Dumnezeu la venirea lui Cristos, care le va şi înfrânge, la Filipeni 2:10-11. La Romani 8, ele suspină, aşteptând mântuirea.
9. Psalmul 97:7. Vezi şi Wasserman, „Gentile Gods”.
10. Această „eliberare de Legea iudaică” are legătură doar cu circumcizia. Cu privire la solicitarea ca păgânii să îşi abandoneze zeii lor păgâni şi sacrificiile în fața idolilor acestora („idolatria”), evanghelia insistă foarte precis ca neevreii să respecte primele două porunci din Cele Zece: fără alți zei, fără idoli. Iar respectul apostolilor față de aceste străvechi obiceiuri evreieşti era independent de „politica” păgână. Vezi Paula Fredriksen, „Why Should a «Law-Free» Gospel Mean a «Law-Free» Apostle?”.
11. Pavel rezumă Isaia 11:10 la Romani 15:10. Pentru felurile în care profeția lui Isaia ajută la structurarea epistolei pauline, vezi Wagner, *Heralds of the Good News*.
12. Aventurile lui Filip sunt relatate în Fapte 8:26-40.
13. Istoria lui Cornelius apare în Fapte 10, reluată rapid în 11:5-17. Este prezentată în chip confuz: Petru îl botează pe Cornelius. Acesta nu „se ridică să mănânce”, însă acest episod exprimă o reală ezitare care a însoțit mişcarea de convertire inițială a neevreilor. Pentru o clarificare a acestor chestiuni din Fapte 10, vezi Matthew Thiessen, *Contesting Conversion*, în special pp. 124-131.

14. Dezbaterile cu privire la admiterea neevreilor în comunitate au loc în Fapte 11:2 şi 15:1-5. Faptele harismatice au tocmai rolul de a tranşa chestiunea.
15. Invectivele lui Pavel se regăsesc la Galateni 2:4, 12-13, Filipeni 3:2 şi II Corinteni 5:13-14.
16. Pavel îşi relatează versiunea cu privire la neînțelegerea cu Petru din Antiohia la Galateni 2:11-14. Oceane de cerneală au fost consumate pentru a interpreta acest pasaj, precum şi situația meselor comunitare de acolo. Pentru opinia mea, vezi *Pagans' Apostle*, pp. 94-105.
17. După cum observa Schweitzer, cu multă vreme în urmă, „faptul că a doua generație de creştini nu ştie ce să facă cu aceste învățături ale lui Pavel sugerează ipoteza că el şi-a construit sistemul pe o convingere predominantă doar în prima generație creştină. Dar din ce motiv aceasta a dispărut din prima generație creştină, mai exact aşteptarea sosirii iminente a Împărăției lui Isus?". Vezi *Mysticism of Paul*, p. 39.
18. Epistolele deutero-pauline, precum I şi II Timotei, împreună cu Tit, ne înfățişează comunități organizate în acest fel.
19. Despre „elenişti" şi „iudei", vezi Fapte 6:1-6. Despre „prigoana" din Ierusalim ca primăvara misiunii din diaspora, vezi 11:20.
20. Inscripția grecească sinagogală, găsită la Ierusalim, lângă Muntele Templului, sună astfel: „Teodot, fiul lui Vettenus, preot şi cârmuitor al sinagogii, fiul unui cârmuitor al sinagogii, fiul fiului unui cârmuitor al sinagogii, a clădit sinagoga pentru citirea Legii şi pentru învățarea poruncilor; de asemenea locaşurile pentru găzduirea străinilor, precum şi apa trebuitoare pentru un han, ale căror temelii au fost puse de părinții şi bătrânii noştri, precum şi de Simonide". Textul şi traducerea inscripției sunt disponibile la Anders Runesson, Donald

D. Binder şi Birger Olsson, ed., *The Ancient Synagogue from Its Origins to* 200 *C.E.: A Source Book,* nr. 26, pp. 52-54. Iudeii vorbitori de limbă greacă se puteau bucura de facilităţile sinagogii, la fel cum puteau asculta învăţătura Legii şi poruncile ei, foarte probabil în greaca vorbită de ei.

21. Galateni 1:17-18, pentru călătoria lui Pavel începută odată cu revelaţia sa şi sfârşită cu drumul către Ierusalim pentru a vorbi cu Petru.
22. Pentru o foarte limpede orientare prin această junglă politico-religioasă a relaţiilor divino–umane, vezi Michael Peppard, *The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Contexts*. Relaţiile diplomatice dintre oraşele mediteraneene erau influenţate profund de genealogiile care mergeau înapoi în timp până la cupluri comune divino–umane. Cu privire la acest aspect, vezi elegantul eseu al lui Christopher P. Jones, *Kinship Diplomacy in the Ancient World*.
23. Despre subvenţionarea sacrificiilor de la Templul din Ierusalim de către Augustus, vezi Filon, *Ambasada către Gaius*, 317.
24. *Ibidem*, 188.
25. *AI* 18, 2, p. 264; 3, p. 271.
26. Istoria despre Gaius şi Petronius – unul dintre punctele culminante din opera lui Iosefus – este relatată în *RI* 2, 5, p. 203, şi *AI* 18, 9, pp. 305-307.
27. *Ambasada către Gaius*, 214-217, cu privire la revolta iudaică generală.
28. Daniel 9:27, 11:31, 12:11.
29. Despre cel asemănător cu Fiul Omului, vezi Daniel 7:13-14. Arhanghelul Mihail îşi face apariţia pentru a aduce victoria în bătălie la 12:1, iar învierea şi judecata urmează imediat la 12:2. Despre cuvintele pecetluite până la sfârşitul timpului, vezi 12,9 şi 4, cu sublinierea mea.

30. Similaritățile dintre imaginile simbolice de la Daniel şi limbajul lui Pavel se văd în I Tesaloniceni 4:15-17: „Iată, în adevăr, ce vă spunem prin Cuvântul Domnului: noi, cei vii, care vom rămâne până la venirea Domnului, nu vom lua-o înaintea celor adormiți. Căci Însuşi Domnul, cu un strigăt, cu glasul unui arhanghel şi cu trâmbița lui Dumnezeu, Se va coborî din cer şi întâi vor învia cei morți în Hristos". Probabil este vorba despre arhanghelul Mihail (Daniel 12:1?). „Apoi, noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți toți împreună cu ei în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh; şi astfel vom fi totdeauna cu Domnul." Daniel 7:13-14 vorbeşte despre „cineva asemănător Fiului Omului", care se află lângă tronul lui Dumnezeu şi „va veni pe norii cerului", iar lui i se va da stăpânirea universală. Pavel nu foloseşte nicăieri expresia „Fiul Omului" pentru a-l desemna pe Isus, însă norii, arhanghelul, învierea şi stăpânirea universală din I Tesaloniceni 4, cu privire la revenirea lui Isus, ne trimit la aceste teme din Daniel. Ținem cont şi de faptul că această epistolă a fost alcătuită la câțiva ani după incidentul cu Caligula. Acestea sunt observații, nu o dezbatere. Sunt încă valabile remarcile lui Donald H. Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, pp. 151-170.
31. Despre sacrilegiul pustiitor şi despre urâciunea pustiirii care se va afla unde nu se cade, vezi Marcu 13:14. Iosefus vorbeşte despre sacrificiile romane de pe Muntele Templului în *RI* 6, 1, 316. În două eseuri, N.H. Taylor speculează că eforturile lui Caligula şi-au pus amprenta asupra comunității lui Cristos din Ierusalim şi asupra lui Marcu, „Palestinian Christianity and the Caligula Crisis", părțile I şi II. Dar, de vreme ce socoteşte că aceşti adepți sunt împotriva Templului, el concepe efortul lui Caligula într-un fel diferit de cel în care o fac eu aici.

32. Marcu 13, 1-4.
33. Marcu 13:5-10, ultimul verset fiind cel care vorbeşte despre misiunea în diaspora ca un semn necesar al sfârşitului lumii.
34. Despre venirea Fiului Omului (cu alte cuvinte a lui Isus cel triumfător), vezi Marcu 13:26-27, *cf*. 8:38. Despre generația care nu va trece până ce va reveni Isus – o perioadă dintre anii 30 şi 70 d.Cr. –, vezi Marcu 13:30. Despre aşteptare şi privire, vezi 13:37. Vezi, de asemenea, Fredriksen, *Jesus of Nazareth*, pp. 78-89.
35. Fapte 12:1-4.
36. Luca istoriseşte evadarea lui Petru şi execuția gărzilor la Fapte 12:6-19. Moartea lui Agrippa are loc la puțină vreme după asta, 12:20-23. (Iosefus ne oferă o poveste similară la *AI* 19, 343-352.) Nimic din ce ar putea servi drept o explicație nu vine să complice istoria după Luca. Suntem lăsați să ghicim cu ce l-au deranjat Petru şi Iacob pe Agrippa. Implicarea regelui şi maniera de execuție a lui Iacob – decapitat de un rege evreu, o soartă similară celei a lui Ioan Botezătorul sub regele Irod Antipa – sugerează că problema a fost politică, nu religioasă. (Ne reamintim că Antipa era neliniştit că Ioan Botezătorul ar fi putut incita la răscoală.) Dacă Iacob ar fi săvârşit o crimă religioasă, ne-am fi aşteptat ca Luca să ne fi spus ce a fost ea, şi ne-am fi aşteptat ca Sinedriul să fie implicat, iar felul execuției lui Iacob ar fi fost lapidarea, ca în cazul lui Ştefan. Neobişnuita arestare a lui Petru şi izbăvirea sa miraculoasă sunt trame puse în scenă pentru a istorisi plecarea sa din oraş spre „un alt loc”, nenumit (Fapte 12:17). Capitolul 12 din Fapte, cel puțin, ne oferă o cronologie: aceste lucruri au loc înainte de moartea lui Agrippa, din 44 d.Cr.
37. Urmând prevestirea privind nimicirea deplină a Templului, Petru, Iacob, Ioan şi Andrei întreabă: „Spune-

ne când se vor întâmpla aceste lucruri şi care va fi semnul când se vor împlini toate aceste lucruri?" (Marcu 13:4).

38.X*XXCf.* Marcu 13:14 cu textul paralel din Luca 21:20.

39. Iosefus relatează această istorie la *AI* 17, 7, 273, 278-282 şi, pentru Athronges, la 17, 7, 271-272.

40. *AI* 17, 7, 278.

41. Despre Ioan din Giscala, vezi *RI* 4, 7, 390, *cf*. 4, 7, 389, unde Ioan a acționat ca un „tiran". Despre Menachem, *RI* 2, 17, 434, 441-442. Vezi şi 4, 510. Simon Bar Giora, *RI* 4, 9, 510, *cf*. 7, 2,154-155. Vezi şi percutanta analiză a acestor pasaje făcută de Novenson în *Grammar of Messianism*, pp. 141-142.

42. Este excelenta observație a lui Novenson. O citez aici: „Utilizând termeni uşor de înțeles în greceşte pentru a descrie ceea ce făceau acei membri ai insurecției («preluarea funcției regale», «purtarea diademei»), Iosefus clarifică activitățile lor, nu mai puțin şi pentru patronii săi romani. [...] El traduce efectiv retorica revoluționară a rebelilor nativi («stele», «sceptre», «Mesia») în limba vernaculară a neevreilor («diademe», «regi», «tirani»). Cu alte cuvinte, *el traduce limbajul mesianic într-un limbaj roman*" (*Grammar of Messianism*, p. 145, sublinierile îmi aparțin).

43. Despre oracolul mesianic ambiguu, vezi *RI* 6, 5, 312-313. [Traducere preluată din Flavius Iosephus, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, tr. Gheneli Eolf şi Ion Acsan, Hasefer, Bucureşti, 1997 (n. tr.).]

44. Romani 15:12, citând Isaia 11:10.

45. Tacitus, *Istorii* 5, 13, 2; Suetonius, *Vespasian* 4, 5; texte şi traducere, cu note la Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, notele 281 şi 312. [Traduceri preluate din Publius Cornelius Tacitus, *Istorii*, tr. Gheorghe Ceauşescu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1992,

respectiv Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, tr. Gheorghe Ceauşescu, Rao, Bucureşti, 1998 (n. tr.).]

46. Observația lui Novenson din *Grammar of Messianism*, p. 144.
47. Despre Teudas, vezi *AI* 20, 97-98; despre unele figuri harismatice anonime *RI* 2, 259. Vezi şi *AI* 20, 168. Despre profetul egiptean vezi *RI* 2, 261-263; *AI* 20, 170. Cronologia de la Luca este confuză, Fapte 5:36-37, Teudas şi Iuda Galileeanul; 21:38 – Egipteanul.
48. Despre Teudas, vezi Exodul 14:16 *sqq*. şi Iosua 3:13-14; cu privire la Egiptean, vezi Iosua 6:20.
49. Iosefus despre Ioan Botezătorul, *AI* 18, 116.
50. Despre revenirea lui Pavel la Ierusalim, vezi Fapte 21:11, 18.
51. Fapte 21:21 cu privire la (falsele) acuzații împotriva lui Pavel. La 28:14, Pavel soseşte la Roma. La 24:5, Tertullus se referă la comunitatea din Ierusalim ca la „nazareni”.
52. Iosefus ne istoriseşte despre moartea lui Iacob – şi consecințele ei asupra situației lui Ananus – în *AI* 20, 9, 199-201.
53. Pavel vorbeşte despre comunitatea pentru Ierusalim în Romani 15:25.
54. Pavel invocă Isaia 59:20, când „Răscumpărătorul va veni din Sion”, la Romani 11:26. Mai devreme, el le-a reamintit celor din comunitatea sa din Corint că „sfârşitul veacurilor” a sosit deja peste ei, vezi I Corinteni 10:11.
55. Iosefus prezintă acțiunile lui Eleazar în *RI* 2, 17, 409-410.
56. Iosefus începe istorisirea asediului Iotapatei în *RI* 3, 7, 141; deşi zidurile sunt străpunse, rezistența continuă, vezi *RI* 3, 7, 251-252. Iosefus, după ce este luat prizonier, profețeşte ascensiunea imperială a lui Vespasian, vezi *RI* 3, 8, 399-408.

57. Despre lugubrul profet Isus, vezi *RI* 6, 5, 300-309. Despre eforturile lui Iosefus pentru a face cetatea să capituleze, vezi *RI* 6, 2, 96-99.
58. Iosefus relatează istoria refugiului pe colonadă în *RI* 6, 283-286.

EPILOG

1. Pentru cercetări recente cu privire la tradițiile care localizează moartea lui Petru şi Pavel la Roma, vezi Brent Shaw, „The Myth of the Neronian Persecution", pp. 93-94.
2. Antichitatea a produs o mare bogăție de evanghelii apocrife şi fapte ale apostolilor apocrife. Pavel, în particular, face echipă cu o însoțitoare de neuitat, Tecla. Aceste „aventuri ale apostolilor" sunt disponibile în traducere engleză la Hennecke şi Schneemelcher, *New Testament Apocrypha.* Savanții moderni nu au fost nici ei mai puțin fecunzi. O operă recentă este istoria lui James Dunn, *Beginning from Jerusalem*. Are peste 1.340 de pagini. Lucrarea lui Dunn este un monument al ororii resimțite de savanți față de vid. Din câte ştiu, este cel mai întins studiu. Plin de informații interesante, analizând şi multe alte surse antice, *Beginning from Jerusalem* este o operă didactică remarcabilă, însă Dunn îl repovesteşte pe Luca. Studiul de față, dimpotrivă, încearcă să reconstruiască istoria care se află dincolo de narațiunea lui Luca.
3. Toate tratatele despre Isus cel istoric îl încadrează într-un context iudaic din veacul I. Foarte multe studii îi explică misiunea şi, în cele din urmă, crucificarea susținând că Isus găsise nereguli în practicile iudaice contemporane (fie legile purității, sacrificiile de la Templu, ținerea Sabatului, legile mâncărurilor kosher sau oricare alte practici ancestrale, cu alte cuvinte ceea ce numim „vechiul iudaism"). Pentru o analiză incisivă (şi sarcastică)

a construcției vehiculate de savanții Noului Testament a unui „Isus iudeu, dar nu foarte iudeu”, vezi lucrările lui James G. Crossley, în special „A «Very Jewish» Jesus: Perpetuating the Myth of Superiority”, precum și capitolul său introductiv din *Jesus and the Chaos of History*; pentru mai multe detalii, cu aportul intertextual al filmului *Life of Brian*, vezi studiul său „Meaning of Monty Python’s Jesus”.

Așa-numita „noua perspectivă asupra lui Pavel” suferă de același complex al insistenței (despre iudaitatea profundă a lui Pavel) și al negării (dar nu *chiar atât* de iudeu). Pavel era *foarte* iudeu; doar că nu prea agrea respectarea aplicării tuturor preceptelor Torei, circumcizia, alimentația kosher sau păstrarea hotarelor etnice. Pentru analiza acestei școli de gândire, vezi noua introducere a lui Mark Chancey la cea de-a patra ediție aniversară a epocalei opere a lui E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*. În sfârșit, cu privire la includerea neevreilor în Împărăția lui Dumnezeu ca un aspect tradițional al așteptărilor eshatologice iudaice, vezi Terence L. Donaldson, *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to* 135 C.E.*)*. Pentru o interpretare a Epistolei către Romani ca un manifest al acestei perspective, vezi Krister Stendahl, *Final Account: Paul’s Letter to the Romans.*

4. E.P. Sanders a acreditat ideea de „iudaism comun” în multe lucrări ale sale, dar mai ales în *Judaism: Practice and Belief*. Martin Goodman explorează nuanțele acestei diversități practice și ale acestei identități perene în *A History of Judaism*.
5. Despre modul în care Pavel dă mărturie despre această „davidizare”, vezi în special Novenson, *Christ among the Messiahs*. Despre scriitorii evangheliilor, precum și despre Pavel, vezi Fredriksen, „«Are You A Virgin?»

Biblical Exegesis and the Invention of Tradition". Despre încărcătura kerygmatică a expresiei „Fiul Omului", folosită de Marcu, vezi Fredriksen, *From Jesus to Christ,* pp. 44-52. Cercetarea savantă în jurul expresiei „Fiul Omului" încinge, precum febra, toate studiile neotestamentare. Stranie în limba greacă, dar firească în aramaică, se spune că ar servi ca o desemnare la persoana a treia a lui Isus din Nazaret, utilizată chiar de el: un perifrastic „Eu". În acest sens, vezi Vermes, *Jesus the Jew*, pp. 160-191. Expresia nu apare, din păcate, deloc la Pavel (spre regretul meu, dacă ar fi folosit-o la I Tesaloniceni 4, aş fi avut un argument mult mai puternic cu privire la efectele exercitate de Caligula asupra cristologiei timpurii). La Marcu, „Fiul Omului" poartă o încărcătură narativă foarte mare, configurând dubla venire a lui Isus: ca Fiul Suferind (în drum spre răstignire) şi ca Fiul Biruitor (la momentul Parusiei). Expresia apare şi în Evanghelia după Ioan, precum şi în materialele comune lui Matei şi Luca, dar nu şi în Marcu (aşa-numita sursă „Q"). Multipla ei atestare sugerează că expresia a pătruns foarte de timpuriu în tradiție, poate chiar prin Isus însuşi. Dar toate *dovezile* pe care le avem din aceste surse (inclusiv proteica sursă Q) încep mult după anul 40, anul morții lui Caligula. Într-adevăr, cu excepția epistolelor lui Pavel, toate dovezile noastre sunt de după anul 70. Pe scurt: cantitatea de studii secundare despre „Fiul Omului" este copleşitoare. Pentru o concisă şi eroică trecere în revistă a acestui teren şi a nesfârşitelor lui întrebări (însă până în anul 2010 doar!), vezi Allison, *Constructing Jesus*, pp. 293-304, mai ales interesanta parte de note.

6. Romani 13:8-10 invocă cea de-a doua tablă a celor Zece Porunci. I Corinteni 7:19 şi Galateni 5:14 îndeamnă la respectarea Legii iudaice. Pavel afirmă că Legea este

sfântă, iar poruncile, drepte şi bune, la Romani 7:12, şi elogiază dăruirea Legii pe Sinai şi inaugurarea cultului din Ierusalim la Romani 9:4-5. Pentru felurile în care Pavel împărtăşeşte insistenţa pe cele Zece Porunci cu Ioan Botezătorul şi Isus, vezi Fredriksen, *Sin*, pp. 6-49 şi notele. O mişcare opusă iudaismului, care l-ar avea pe Pavel ca lider, este o tendinţă vizibilă a studiilor ştiinţifice mai recente; vezi Fredriksen, *Pagans'Apostle* şi operele citate mai sus. De asemenea, vezi articolele lui Mark Nano din volumele sale *Reading Paul within Judaism*.

7. Filon din Alexandria, *Viaţa lui Moise* 1, 158, cu referire la Exodul 20:21. Origen şi Pavel ca *dii – Comentariu la Romani* 2, 10, 18. Despre maleabilitatea vechiului concept de divinitate, vezi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 144-145, şi 241, n. 29. Tot aici, despre ramificaţiile vechii arhitecturi cosmice, vezi pp. 39-41.
8. Vezi Filipeni 2:6-7. Genunchiul suprauman al divinităţilor inferioare se pleacă în 2:10. Despre Isus ca mediator divin, vezi I Corinteni 8:6; ca om (*ánthropos*), deşi originar din ceruri, vezi I Corinteni 15:47-48. Mai mult despre această interpretare la Filipeni, vezi Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 133-145. Despre continuitatea divinităţii împăraţilor creştini şi a cultului aferent, care a durat şi după Constantin cel Mare, vezi în special Douglas Boin, „Late Antique *Divi* and Imperial Priests in the Late Fourth and Early Fifth Centuries".
9. Galateni 2:11-14 relatează în mod confuz disputa; pentru o încercare de a o descâlci, vezi *Pagans' Apostle*, pp. 94-110.
10. Înfieraţi ca „fraţi mincinoşi" de către Pavel în Galateni 2:4 şi ca aceia „care îşi scrijelesc carnea" la Filipeni 3:2. Pavel discută despre sine şi despre „tovărăşia" lui Iacob cu privire la această chestiune, anume că neevreii care cred în Cristos nu trebuie circumcişi, la Galateni 2:7-10.

Oamenii veniți din partea lui Iacob care au stârnit provocările de la mesele comune din Antiohia (2:11-13) par preocupați de mâncare (fie de meniu, fie de locul unde au loc mesele), nu de circumcizie. Despre misiunea evreiască cu scopul de a-i tăia împrejur pe neevrei ca o inovație a mişcării lui Isus de la jumătatea veacului I, vezi Fredriksen, „Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope"; vezi şi *Pagans' Apostle*, pp. 100-108; mai pe larg, Matthew Thiessen, *Paul and the Gentile Problem*.

11. Despre promisiunile irevocabile ale lui Dumnezeu, vezi Romani 11:29. Despre „plinătatea neamurilor" (toate cele 70 de națiuni) şi despre „întregul Israel" (unitatea eshatologică a celor 12 triburi) la 11:25-26. Vezi şi 15:8-12, unde popoarele păgâne se bucură împreună cu poporul lui Dumnezeu. Wagner explorează aceste teme mari din Isaia în *Heralds*. Mult mai pe scurt, la Fredriksen, *Pagans' Apostle*, pp. 159-164 şi notele.
12. Eusebius (la începutul veacului al IV-lea) ne relatează această tradiție în *Istoria bisericească* 3, 5, 2-3. Vezi, de asemenea, Epifanie, *Panarion* 29, 7, 7-8. Pentru o analiză savantă şi pentru o *mise-en-scène* istorică, vezi William Horbury, „Beginnings of Christianity in the Holy Land"; vezi şi Jonathan Bourgel, „The Jewish Christians' Move from Jerusalem as a Pragmatic Choice".
13. Ieronim, *Epistola* 75, 4, 13, adresată lui Augustin (după numerotarea augustiniană). Plângerea lui Faustus este păstrată la Augustin, *Împotriva lui Faustus* 19, 3.

Termenul „iudeo-creştin" a fost recent subiectul unei reflecții mult mai serioase şi mai critice, deşi atenția nu s-a concentrat pe prima generație de adepți ai lui Cristos, ci pe sfârşitul Antichității. Vezi în special Matt Jackson McCabe, *Jewish Christianity Reconsidered*; James Carleton Paget, *Jews, Christians, and Jewish Christians in*

Antiquity, precum şi Annette Yoshiko Reed, *Jewish Christianity and the History of Judaism*. În cele din urmă, cu privire la chinuitoarea întrebare: „De ce antiiudaismul a devenit o parte atât de însemnată a identității creştine neevreieşti târzii?", a se vedea (pentru perioada romană): Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism,* pp. 41-102 şi 213-375. Pentru cei 3.000 de ani de istorie şi pentru modurile în care aceste dinamici încă definesc Occidentul modern – „iudaismul" ca o categorie, ca un set de idei şi atribute pe care neiudeii le folosesc pentru a le critica lumea (p. 3) –, vezi studiul panoramic şi foarte lucid al lui David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*.

BIBLIOGRAFIE

IZVOARE PRINCIPALE

Texte iudaice şi creştine timpurii

Citez textele biblice (atât Vechiul Testament – VT, cât şi Noul Testament – NT), precum şi apocrifele, după Oxford Annotated RSV or NRSV; în alte situații – unde am precizat asta –, traduc eu însumi textele.

The Jewish Annotated New Testament, ed. II, ed. Marc Brettler and Amy-Jill Levine, Oxford University Press, New York, 2017. Ediția oferă traducerea NRSV, împreună cu o mare bogăție de comentarii şi scurte eseuri informative cu privire la matricea iudaică a mişcării lui Isus, aşa cum este ea prezentată în Noul Testament.

Textul grecesc al Scripturilor iudaice este disponibil în ediția *The Septuagint*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1970. Pentru ediția greacă şi latină a textelor Noului Testament, vezi *Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. Eberhard Nestle and Kurt Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.

The Old Testament Pseudepigrapha, 2 vol., ed. James H. Charlesworth, Doubleday, New York, 1985, oferă traduceri englezeşti bune pentru *Enoh* 1, 5-89 şi *Cartea Jubileelor* 2, 35-42.

Pentru textele de la Qumran, vezi *The Dead Sea Scrolls in English*, trad. Geza Vermes, ed. III, Penguin Books, Harmondsworth, 1987. Un întreg univers de texte, traduceri şi eseuri academice cu privire la această veche bibliotecă este disponibilă pe site-ul Orion Center, de la Universitatea Ebraică din Ierusalim.

Operele lui Filon de Alexandria sunt adunate, traduse şi cu indici bine alcătuiți la Loeb Classical Library, 10 vol. şi două suplimente, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1929-1936. La fel şi cele ale lui Iosefus, Loeb Classical Library, 10 vol., Harvard University Press, Cambridge, MA, 1927-1965.

Două compendii foarte bine realizate de inscripții evreieşti, traduse în engleză, sunt disponibile în *Jews among the Greeks and Romans: A Diasporan Sourcebook*, ed. and trans. Margaret Williams, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1998, şi în Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1996.

Pentru autorii clasici, Pliniu cel Tânăr, Suetonius şi Tacitus[15], care au scris despre Iudeea în perioada romană timpurie, vezi *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vol., ed. and trans. Menachem Stern, Dorot Press, Jerusalem, 1986.

Texte creştine târzii

Augustine, *Against Faustus*, trans. Roland J. Teske, New City Press, Hyde Park, NY, 2007.

———, *City of God*, trans. Henry Bettenson, Penguin Books, New York, 1972.

———, *Eighty-Three Different Questions*, trans. David Mosher, Fathers of the Church 70, Catholic University Press of America, Washington, DC, 1982.

———, *Propositions from the Epistle to the Romans* and *Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans*, ed. and trans. Paula Fredriksen, Scholars Press, Chicago, 1982.

Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine*, trans. G.A. Williamson, rev. and ed. Andrew Louth, Penguin Books, New York, 1989.

New Testament Apocrypha, ed. and trans. E. Hennecke, W. Schneemelcher, 2 vol., Westminster Press, Philadelphia, 1963-1964. Această colecție conține apocrifele „aventuri ale apostolilor” şi alte istorisiri creştine importante (cum ar fi primejdiile prin care a trecut Sfânta Tecla).

———, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vol., trans. Thomas P. Scheck, Catholic University of America Press, Washington, DC, 2001-2002.

[15] Toți aceşti autori clasici au traduceri în limba română, uşor accesibile, mai mult sau mai puțin fidele originalelor. Este şi cazul lui Eusebius din Cezareea (n. tr.).

Origen, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 4 vol., ed. C.H. Bammel, trad. Luc Brésard, Sources chrétiennes, Éditions du Cerf, Paris, 2009-2012.
Tertullian, *On the Flesh of Christ*, ed. and trans. as *Tertullian's Treatise on the Incarnation*, by Ernest Evans, SPCK, London, 1956.

Bibliografie secundară selectivă

Pentru o bibliografie completă a acestui volum, vezi lucrarea mea *Paul: The Pagans' Apostle*, pp. 255-280. Aici menționez acele dezbateri ştiințifice care sunt utile pentru înțelegerea lucrării *Pe când creştinii erau evrei*.

Allison, Dale, *Constructing Jesus*, Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2010.
———, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Fortress Press, Minneapolis, 1998.
Barr, James, „Abba Isn't «Daddy», în *Journal of Theological Studies*, 39 (1988), pp. 28-47.
Barrett, C.K., *Jesus and the Gospel Tradition*, SPCK, London, 1967.
Becker, Adam H., Annette Y. Reed, ed., *The Ways That Never Parted*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.
Ben-Dov, Jonathan, „Apocalyptic Temporality: The Force of the Here and Now", în *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 5 (2016), pp. 289-303.
Bermejo- Rubio, Fernando, „Between Gethsemane and Golgotha; or, Who Arrested the Galilean(s)? Challenging a Deep-Rooted Assumption in New Testament Research", în *Annali di Storia dell'Esegesi*, 33.2 (2016), pp. 311-39.
———, „(Why) Was Jesus the Galilean Crucified Alone? Solving a False Conundrum", în *Journal of New Testament Studies*, 36.2 (2013), pp. 127-154.
Bockmuehl, Markus, „1 Thessalonians 2:14-16 and the Church in Jerusalem", în *Tyndale Bulletin*, 52 (2001), pp. 1-31.

Boin, Douglas, „Late Antique *Divi* and Imperial Priests in the Late Fourth and Early Fifth Centuries", în *Pagans and Christians in Late Antique Rome*, ed. M.R. Salzman, M. Sághy, and R.L. Testa, pp. 136-161, Cambridge University Press, New York, 2015.

Bond, Helen K. *Caiaphas: Friend of Rome and Judge of Jesus?*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2004.

———, *Pontius Pilate in History and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Bourgel, Jonathan, „The Jewish Christians' Move from Jerusalem as a Pragmatic Choice", în *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ed. Dan Jaffé, pp. 107-138, Brill, Leiden, 2010.

Boyer, Paul, *When Time Shall Be No More*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1992.

Brandon, S.G.F., *Jesus and the Zealots*, Charles Scribner's Sons, New York, 1967.

Brown, Peter, *The Body and Society*, Columbia University Press, New York, 1988.

Brown, Raymond E., *The Birth of the Messiah*, Yale University Press, New Haven, 2007.

———, *The Death of the Messiah*, 2 vol., Doubleday, Garden City, NY, 1994.

Carleton Paget, James, *Jews, Christians, and Jewish Christians in Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

Collins, John J. *The Apocalyptic Imagination*, ed. II, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1998.

———, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, New York, 1995.

Collins, John J., Adela Yarbro Collins, *King and Messiah as Son of God*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2008.

Crossan, John Dominic, *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Antisemitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, HarperCollins, San Francisco, 1998.
Crossley, James G., *Jesus and the Chaos of History*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
———, „The Meaning of Monty Python's Jesus", în *Jesus and Brian: Exploring the Historical Jesus and His Times via Monty Python's* Life of Brian, ed. Joan E. Taylor, pp. 69-81, Bloomsbury T&T Clark, London, 2015.
———, „A «Very Jewish» Jesus: Perpetuating the Myth of Superiority", în *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 11 (2013), pp. 109-129.
Donaldson, Terence, *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135* C.E.*)*, Baylor University Press, Waco, TX, 2007.
Dunn, James D.G., *Beginning from Jerusalem*, Eerdmans, Grand Rapids, 2009.
———, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1998.
Festinger, Leon, Henry W. Riecken, Stanley Schachter, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1957.
———, *When Prophecy Fails, A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, Harper & Row, New York, 1956.
Flusser, David, *Judaism and the Origins of Christianity*, Magnes Press, Jerusalem, 1988.
Fonrobert, Charlotte Elisheva, „The *Didascalia Apostolorum:* A Mishnah for the Disciples of Jesus", în *Journal of Early Christian Studies*, 9.4 (2001), pp. 483-509.
Fredriksen, Paula, „Apocalypse and Redemption in Early Christianity: From John of Patmos to Augustine of Hippo", în *Vigiliae Christianae*, 45 (1991), pp. 151-183.

———, „«Are You A Virgin?» Biblical Exegesis and the Invention of Tradition", în *Jesus and Brian: Exploring the Historical Jesus and His Times via Monty Python's* Life of Brian, ed. Joan E. Taylor, pp. 151-165, Bloomsbury T&T Clark, London, 2015.
———, „Arms and the Man: A Response to Dale Martin's Jesus in Jerusalem: Armed and Not Dangerous", în *Journal for the Study of the New Testament*, 37.3 (2015), pp. 312-325.
———, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, Yale University Press, New Haven, 2010.
———, „Beyond the Body/Soul Dichotomy: Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians", în *Recherches Augustiniennes*, 23 (1988), pp. 87-114.
———, *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*, ed. II, Yale University Press, New Haven, 2000.
———, „How Jewish Is God? Divine Ethnicity in Paul's Theology", în *Journal of Biblical Literature*, 137.1 (2018), pp. 193-212.
———, *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, Alfred A. Knopf, New York, 1999.
———, „Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2", în *Journal of Theological Studies*, 42 (1991), pp. 532-564.
———, „Markan Chronology, the Scene at the Temple, and the Death of Jesus", în *New Views of First Century Jewish and Christian Self Definition: Essays in Honor of E.P. Sanders*, ed. Mark Chancey, Susannah Heschel, Fabian E. Udoh, pp. 246-282, University of Notre Dame Press, Notre Dame, ID, 2008.
———, *Paul: The Pagans' Apostle*, Yale University Press, New Haven, 2017.

———, *Sin: The Early History of an Idea*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2012.
———, „What You See Is What You Get: Context and Content in Current Research on the Historical Jesus", în *Theology Today*, 52 (1995), pp. 75-97.
———, „Why Should a «Law-Free» Mission Mean a «Law-Free» Apostle?", în *Journal of Biblical Literature*, 134 (2015), pp. 637-650.
Gager, John, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1975.
Goodman, Martin, *A History of Judaism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2018.
———, *Rome and Jerusalem: A Clash of Ancient Civilizations*, Vintage Books, New York, 2008.
Gregory, Andrew, „A*cts and Christian Beginnings:* A Review Essay", în *Journal for the Study of the New Testament*, 39 (2016), pp. 97-115.
Harrill, J. Albert, *Paul the Apostle: His Life and Legacy in Their Roman Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
Harvey, Anthony Ernest, „Forty Strokes Save One: Social Aspects of Judaizing and Apostasy", în *Alternative Approaches to New Testament Study*, ed. Anthony Ernest Harvey, pp. 79-86, SPCK, London, 1985.
Hengel, Martin, *Acts and the History of Earliest Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1979.
———, *Between Jesus and Paul*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.
Hengel, Martin, Anna Maria Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years*, SCM Press, London, 1997.
Henten, Jan Willem van, „The Hasmonean Period", în *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews*

and Christians in Antiquity, ed. M. Bockmuehl, J. Carleton Paget, pp. 15-28, T&T Clark, London, 2009.
Horbury, William, „Beginnings of Christianity in the Holy Land", în *Christians and Christianity in the Holy Land*, ed. Ora Limor and Guy G. Stroumsa, pp. 7-89, Brepols, Turnhout, 2006.
Irshai, Oded, „Dating the Eschaton: Jewish and Christian Apocalyptic Calculations in Late Antiquity", în *Apocalyptic Time*, ed. A. Baumgarten, pp. 113-153, Brill, Leiden, 2000.
Jones, Christopher P., *Kinship Diplomacy in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.
Juel, Donald H. *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1988.
Kermode, Frank, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1979.
Landes, Richard, *Heaven on Earth: The Varieties of Millennial Experience*, Oxford University Press, New York, 2011.
———, „Lest the Millennium Be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 C.E.", în *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. Werner Verbeke, Daniel Verhelst, Andries Welkenhuysen, Leuven University Press, Louvain, 1988, pp. 137-211.
Levenson, Jon D., *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven, 2006.
Levinskaya, Irina, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, Vol. 5, *Diaspora Setting*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1996.
Lincicum, David, „F.C. Baur's Place in the Study of Jewish Christianity", în *The Rediscovery of Jewish Christianity:*

From Toland to Baur, ed. F. Stanley Jones, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 137-166, 2012.
Ma, John, „Relire les *Institutions des Séleucides* de Bikerman", în *Rome, a City and Its Empire in Perspective: The Impact of the Roman World through Fergus Millar's Research*, Leiden, Brill, 2012, pp. 59-84.
Martin, Dale, *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven, 1995.
———, „Jesus in Jerusalem: Armed but Not Dangerous", în *Journal for the Study of the New Testament*, 34.1 (2014), pp. 3-24.
Mason, Steve. *Josephus and the New Testament*, ed. II, Baker Academic Publishing, Grand Rapids, MI, 2003.
McCabe, Matt Jackson, *Jewish Christianity Reconsidered*, Fortress Press, Minneapolis, 2007.
Meeks, Wayne, „The Stranger from Heaven in Johannine Sectarianism", în *Journal of Biblical Literature*, 91 (1972), pp. 44-72.
Meier, John P., *Law and Love*, vol. 4 din *A Marginal Jew*, Yale University Press, New Haven, 2009.
———, *Mentor, Message, and Miracles*, vol. 2 din *A Marginal Jew*, Yale University Press, New Haven, 1994.
Mimouni, Simon Claude, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Bayard, Montrouge, 2015.
Morgan, Teresa, *Roman Faith and Christian Faith:* Pistis *and* Fides *in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
Myllykoski, Matti, „James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part I)", în *Currents in Biblical Research*, 5.1 (2006), pp. 73-122.
———, „James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part II)", în *Currents in Biblical Research*, 6.1 (2007), pp. 11-98.

Nanos, Mark D., *Reading Corinthians and Philippians within Judaism*, vol. 4 din *Collected Essays of Mark D. Nanos*, Cascade, Eugene, OR, 2017.
———, *Reading Galatians within Judaism*, vol. 3 din *Collected Essays of Mark D. Nanos*, Cascade, Eugene, OR, 2018.
———, *Reading Paul within Judaism*, vol. 1 din *Collected Essays of Mark D. Nanos*, Cascade, Eugene, OR, 2017.
———, *Reading Romans within Judaism*, vol. 2 din *Collected Essays of Mark D. Nanos*, Cascade, Eugene, OR, 2018.
Nirenberg, David, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, W. W. Norton, New York, 2013.
Nongbri, Brent, „The Concept of Religion and the Study of the Apostle Paul", în *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting*, 2 (2015), pp. 1-26.
Novenson, Matthew, *Christ among the Messiahs*, Oxford University Press, New York, 2012.
———, *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*, Oxford University Press, New York, 2017.
———, „The Messiah ben Abraham in Galatians: A Response to Joel Willitts", în *Journal for the Study of Paul and His Letters* 2 (2012), pp. 163-169.
O'Leary, Stephen, *Arguing the Apocalypse: Toward a Theory of Millennial Rhetoric*, Oxford University Press, New York, 1994.
Pearson, Birger A, „1 Thessalonians 2:13-16: A Deutero-Pauline Interpolation", în *Harvard Theological Review*, 64 (1971), pp. 79-94.
Peppard, Michael, *The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Contexts*, Oxford University Press, New York, 2011.
Pervo, Richard I., *Acts*, Hermeneia Commentaries, Fortress Press, Minneapolis, 2009.

Rebillard, Éric, „Missionaries, Pious Merchants, Freelance Religious Experts, and the Spread of Christianity", în *Subjects of Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
Reed, Annette Yoshiko, *Jewish Christianity and the History of Judaism*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017.
Richardson, Peter, *Building Jewish in the Roman East*, Baylor University Press, Waco, TX, 2004.
———, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, University of South Carolina Press, Columbia, SC, 1996.
Rodriguez, Rafael, Matthew Thiessen, ed., *The So-Called Jew in Paul's Letter to the Romans*, Fortress Press, Minneapolis, 2016.
Runesson, Anders, Donald D. Binder, Birger Olsson, ed., *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200* C.E., *A Source Book*, Brill, Leiden, 2008.
Sanders, E.P., *The Historical Figure of Jesus*, Allen Lane, Penguin Books, London, 1993.
———, *Jesus and Judaism*, SCM, London, 1985.
———, „Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11-14", în *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn*, ed. Robert T. Fortna and Beverly R. Gaventa, Abingdon Press, Nashville, TN, 1990, pp. 170-188.
———, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, SCM, London, 1990.
———, *Judaism: Practice and Belief, 63* B.C.E–*66* C.E., Trinity Press International, Philadelphia, 1992.
———, *Paul: The Apostle's Life, Letters and Thought*, Fortress Press, Minneapolis, 2015.
———, *Paul: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

———, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, ed. II, Fortress Press, Minneapolis, 2017.
———, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.
Schweitzer, Albert, *The Mysticism of Paul the Apostle*, trans. William Montgomery, introd. Jaroslav Pelikan, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1998. Prima ediție, Henry Holt, New York, 1931.
———, *The Quest of the Historical Jesus*, ed. John Bowden, trans. William Montgomery, Fortress Press, Minneapolis, 2001. Ediția originală: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J.C.B. Mohr, Tübingen,1906.
Scott, James M, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galations*, WUNT 1, 84, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995.
Shaw, Brent, „The Myth of the Neronian Persecution", în *Journal of Roman Studies*, 105 (2015), pp. 73-100.
Skarsaune, Oscar, Reidar Hvalvik, ed., *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA, 2007.
Smith, Moody D., *John among the Gospels*, ed. II, University of South Carolina Press, Columbia, 2001.
Smith, Morton, „What Is Implied by the Variety of Messianic Figures?", în *Journal of Biblical Literature*, 78 (1959), pp. 66-72.
Stendahl, Krister, *Final Account: Paul's Letter to the Romans*, Fortress Press, Minneapolis, 1995.
Stowers, Stanley K., *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, Yale University Press, New Haven, 1994.
Stuckenbruck, Loren T, „Conflicting Stories: The Spirit Origins of Jesus' Birth", în *The Myth of the Rebellious Angels*, *Studies in Second Temple Judaism and New*

Testament Texts, pp. 142-160, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 2017.
Tatum, Gregory, *New Chapters in the Life of Paul: The Relative Chronology of His Career*, Catholic Biblical Association of America, Washington, DC, 2006.
Taylor, N.H, „Palestinian Christianity and the Caligula Crisis", p. 1, „Social and Historical Reconstruction", în *Journal for the Study of the New Testament*, 61 (1996), pp. 101-124.
———, „Palestinian Christianity and the Caligula Crisis", p. 2, „The Markan Eschatological Discourse", în *Journal for the Study of the New Testament*, 62 (1996), pp. 13-41.
Thiessen, Matthew, *Contesting Conversion*, Oxford University Press, New York, 2011.
———, *Paul and the Gentile Problem*, New York, Oxford University Press, 2016.
Thorsteinsson, Runar, *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*, Coniectanea Biblica New Testament Series 40, Almqvist and Wiksell, Stockholm, 2003.
van der Horst, Pieter, „The Jews of Ancient Phrygia", în *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, pp. 134-142, Brill, Leiden, 2014.
Vermes, Geza, *Jesus the Jew*, Fortress Press, Philadelphia, 1973.
———, *The True Herod*, Bloomsbury, London, 2014.
Wagner, J. Ross, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul*, in *„Concert" in the Letter to the Romans*, Supplements to Novum Testamentum 101, Brill, Leiden, 2002.
Wasserman, Emma, *Apocalypse as Holy War: Divine Politics and Polemics in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven, 2018.

———, „Gentile Gods at the Eschaton: A Reconsideration of Paul's «Principalities and Powers» in 1 Corinthians 15", în *Journal of Biblical Literature*, 136.3 (2017), pp. 727-746.
Wedderburn, J.M., *A History of the First Christians*, T&T Clark, London, 2004.
Weiss, Johannes, *Jesus' Proclamation of the Kingdom*, Fortress Press, Philadelphia, 1971. Ediția originală: Göttingen, 1892.
Winter, Paul, *On the Trial of Jesus*, ed. T.A. Burkill, G. Vermes, De Gruyter, Berlin, 1974.
Zetterholm, Karin Hedner, „Jesus-Oriented Visions of Judaism in Antiquity", în Jewish *Studies in the Nordic Countries Today: Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 27 (2016), pp. 37-60.
Zetterholm, Magnus, ed., *The Messiah in Early Judaism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 2007.

Cuprins

Prolog
1. ISUS LA IERUSALIM
Evangheliile, Isus şi Ierusalimul
Pavel şi Templul
Esenienii şi Templul
Profeţii populari şi Templul
2. MUNTELE SFÂNT AL LUI DUMNEZEU
Mesele schimbătorilor de bani
Sărbătorile iudeilor
Politica profeţiei
3. DE LA MIRACOL LA MISIUNE
Înviere şi răscumpărare
Împărăţie şi comunitate

Parusia eşuată
4. ÎNCEPÂND DE LA IERUSALIM
Înţelesul termenului „Mesia”
Întreaga Casă a lui Israel
Israel şi celelalte popoare
5. SFÂRŞITUL VEACURILOR
Bătălia zeilor
Chipul lui Dumnezeu şi Fiul Omului
Muntele de foc
Epilog
Mulţumiri
Tabel cronologic
Note
Bibliografie